IDEI CONTEMPORANE

SCRIERI FILOZOFICE

HERBERT MARCUSE

EDITURA POLITICĂ

IDEI CONTEMPORANE

HERBERT MARCUSE

SCRIERI FILOZOFICE

Studiu introductiv,
selecţia textelor şi îngrijirea ediţiei:
N. TERTULIAN

Traducere de:
ION HERDAN, SORIN V1ERU,
VASI LE DEM. ZAMFIRESCU

18 7 7
EDITURA POLITICĂ
Bucureşti

Coperta: VALENTINA BOHOŞ

HERBERT MARCUSE — O BIOGRAFIE INTELECTUALĂ

S-au împlinit, anul trecut, cind decenii de cînd a apărut prima lucrare înregistrată! în bogata listă a scrierilor lui Herbert Marcuse: este vorba de o simplă bibliografie a operelor lui Schiller, întocmită pe baza utilizării unei biblioteci-Schiller numită *die Trămelsche Schiller-Bibliothek.* Lucrarea nu pare a avea vreo semnificaţie deosebită, de vreme ce nici unul dintre comentatorii operei lui Marcuse nu i-au acordat vreo atenţie (este posibil să fie un simplu exerciţiu universitar, destinat săi îndeplinească o formalitate academică). Schiller, şi în special *Scrisorile asupra educaţiei estetice,* vor fi însă o prezenţă, deloc neglijabilă, în opera de mai tîrziu a gîn- ditorului. Herbert Marcuse îl va evoca pe Schiller, atît în *Eros şi Civilizaţie* cît şi în conferinţa *Ideea de progres în lumina psihanalizei,* drept unul dintre principalii precursori ai unei civilizaţii non-represive, clădite pe suprimarea dualismului între simţuri şi intelect şi pe libera afirmare a tuturor facultăţilor umane (o societate construită pe principii estetice, în care liberul *joc* al aptitudinilor umane ar fi singura forţă inspiratoare). Am amintit însă data de mai sus spre a evidenţia, mai ales, vastitatea intervalului de timp în care se înscrie activitatea filozofică a lui Marcuse: chiar dacă am lua în consideraţie doar anul publicării primului său studiu mai important *Contribuţii la o fenomenologie a*

materialismului istoric (text apărut în 1928, în numărul special dedicat de revista *Philosophische Hefte* scrierii lui Martin Heidegger *Sein und Zeit),* se poate spune, făcînd bilanţul unei aproape jumătăţi de veac de travaliu filozofic intens, că Herbert Marcuse nu a rămas cu nimic dator secolului său, ei dimpotrivă l-a marcat adinc, inveslindu-şi întreaga sa energie intelectuală în lupta pentru o cauză intelectuală şi socială căreia i s-a dedicat încă din tinereţe.

Categoriile fundamentale ale marxismului (mai exact: ale materialismului istoric) au stat aproape tot timpul în centrul reflecţiei sale filozofice. De la cel dintîi studiu filozofic, amintit anterior, care debutează cu exegeza unor concepte marxiste, folosind în special, dar nu exclusiv, *Ideologia germană* şi *Sfinta familie* ale lui Marx şi Engels, şi pînă la ultimele texte care ne stau la înde- mînă: conferinţele din anii 1974-1975 reunite în volumul *Zeit-Messungen* (Măsurători ale timpului), apărut anul trecut la editura Suhrkamp din Frankfurt-am-Main, marxismul a fost placa turnantă în jurul căreia gravitează gîndirea lui Marcuse (despre natura cu totul particulară a utilizării conceptelor marxiste în scrierile sale vom avea ocazia să ne ocupăm pe larg). Era nevoie să facem răspicat, din capul locului, o asemenea precizare, deoarece prejudecăţile acumulate în jurul scrierilor lui Marcuse au pus adeseori în umbră un fenomen care ţine de domeniul evidenţei. Interesul pentru gîndirea lui Marx nu a fost însă niciodată, la Marcuse, unul pur teoretic: dimpotrivă, chiar de la început, gîndirea sa a vizat planul „acţiunii radicale”; nu o *philosophia perennis* a urmărit să elaboreze Herbert Marcuse, ci o „teorie critică” a vieţii sociale, cu o scadenţă inevitabilă *în politicis.* Ea a venit, printr-o explozie puţin previzibilă, în ultimii ani de la sfîrşitul deceniului al şaptelea; sălile uriaşe, umplute pînă la refuz, îndeosebi de tinerii contestatari, care îl

urmăreau cu o atenţie încordată şi îl aclamau pe filozoful devenit subit simbolul teoretic al mişcării lor, au fost expresia materială extremă a unei dimensiuni perpetuu prezente în gîndirea lui Marcuse.

Să nu uităm că Ilerbert Marcuse, născut în 1898 la Berlin, dintr-o familie înstărită, s-a înscris încă din adolescenţii, la sfîrşitul primului război mondial, în partidul social-democrat german şi a făcut parte dintr-un consiliu al soldaţilor, creat în Berlinul anilor 1917-1918 după modelul sovietelor din Rusia. El a părăsit însă partidul în 1919, în semn de protest, imediat după asasinarea Rosei Luxemburg şi a lui Karl Liebknecht, dezgustat de revizionismul social-democraţiei şi de acţiunea trădătoare a liderilor ei faţă de cauza proletariatului. Marcuse va mărturisi mult. mai tîrziu, cu ocazia unei dezbateri la *Universitatea Liberă* din Berlin, că adversitatea faţă de politica de colaborare cu forţele „destruc- live şi represive” nu l-a mai părăsit de atunci niciodată*. După eşecul revoluţiei germane din 1919, Marcuse s-a retras din activitatea politicii şi s-a consacrat studiilor de filozofie la universităţile din Berlin şi Freiburg. Teza sa de doctorat (dizertaţia), susţinută în 1923, are un subiect neaşteptat: *Der Kiinstlerroman* (romanele în care artiştii joacă rolul de principali protagonişti), motiv pe care nu-l vom regăsi, ca obiect de interes particular, în activitatea sa ulterioară. La sfirşitul deceniului al treilea, în 1929, după şase ani petrecuţi la Berlin, el se reîntoarce la

* Ilerbert Marcuse *La fine dell’utopia,* Bari, Laterza, 19G8, pag. 83-84. Informaţii despre biografia lui Marcuse pot fi găsite atît în cartea lui Martin Jay *The Dialectica! Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923-19'iO,* Boston, Toronto, Little, Brown and Company, 1973, pag. 28, 71 şi urm., cît şi în voluminoasa monografie a lui Jean-Michel Palmier *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche,* Paris, Editions Pierrc Belfond, 1973, pag. 15 şi urm.

Freiburg, unde va studia cu Husserl şi Heidegger, îşi va inaugura activitatea publicistică în paginile revistelor *Philosophische Hefte* a lui Maximilian Beck, *Die Gesellschaft* a lui Rudolf Hilferding şi *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialgeschichte,* iar în 1932 va susţine ceea ce germanii numesc *die Habilitationsschrift* (adevărata teză de doctorat), sub conducerea lui Martin Heidegger; ea va deveni prima sa carte *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Ontologia lui Hegel şi teoria istoricităţii), apărută în acelaşi an la editura Klostermann din Frankfurt.

Cînd se va scrie istoria marxismului din secolul nostru, ea va fi privită, sîntem siguri, drept unul din cele mai complicate şi mai pasionante capitole din întreaga istorie a filozofiei. Se poate spune, considerînd lucrurile retrospectiv, că scena ei a fost teatrul unora dintre cele mai surprinzătoare itinerarii ideologice şi al unor aventuri intelectuale unice (în sensul superior al cuvîntului), cunoscînd aliaje şi conversiuni dintre cele mai revelatoare. Puterea de atracţie a marxismului, sub impulsul unei evidenţe sociale constrîngătoare, s-a exercitat adeseori asupra unor gînditori formaţi la şcoala unor curente filozofice opuse. Este, pînă la un punct, cazul cîtorva din reprezentanţii proeminenţi ai şcolii de la Frankfurt: nu se poate ignora faptul că Max Horkheimer a fost încă din tinereţe (şi a rămas!) un admirator al operei lui Schopenhauer, înainte de a se nutri din opera lui Hegel şi Marx, că Adorno, consacrindu-şi prima sa lucrare importantă unui aspect central al operei lui Kierkegaard, se va arăta receptiv la critica lui Kierkegaard împotriva sistemului hegelian, că Herbert Marcuse a fost iniţial, paralel cu interesul său viu pentru problematica marxismului, un discipol al lui Husserl şi mai ales al lui Heidegger. Sartre şi Merleau-Ponty vor fi, mai tirziu, exemple analoage, conversiunea lor spre tezele materialismului istoric producindu-se

după ce trecuseră prin şcoala lui Husserl şi Heidegger (ceea ce va pune, în moduri diferite, o amprentă decisivă asupra întregului lor itinerar intelectual). S-au creat astfel situaţii teoretice aparent dintre cele mai paradoxale, prin coexistenţa în spaţiul aceluiaşi scris filozofic a unor orientări eterogene. Biografia intelectuală a lui Herbert Marcuse ni se pare tipică în această privinţă.

Este un motiv de interogaţie pentru toţi comentatorii operei sale, şi de inevitabilă uimire pentru iubitorii de coherenţă şi rigoare în articularea discursului filozofic, modul în care Marcuse a putut să „concilieze“ în primele sale texte voinţa de a promova o teorie marxistă a acţiunii sociale cu adeziunea la tezele fundamentale ale lui Heidegger din *Sein und Zeit* şi la conceptul de „istoricitate“ din *filozofia vieţii* a lui Wilhelm Dilthey. Spre a înţelege o asemenea fuziune sui generis, trebuie să ţinem seama că Marcuse aparţinea acelei generaţii a tinerilor de stînga care nutreau o aversiune declarată împotriva tendinţelor dominante în marxismul din perioada Internaţionalei a Il-a: „naturalizarea“ vieţii sociale, prin tratarea legilor procesului social ca fiind cvasi-identice în acţiunea lor cu cele din cîmpul naturii, cultul *faptelor,* împotriva căruia se ridicase m frenezia sa revoluţionară încă tînărul Lukâcs, la începutul anilor douăzeci, invo- cînd faimoasa exclamaţie idealistă a lui Fichte : „desto schlimmer fur die Tatsachen“ (cu atît mai rău pentru fapte), reducerea marxismului la o „sociologie ştiinţi- fică”, contrariau profund, prin inevitabila diminuare a rolului subiectivităţii revoluţionare, la Kautsky ca şi la Max Adler, elanul către acţiune radicală şi practică transformatoare al generaţiei căreia îi aparţinea şi Herbert Marcuse. Anti-naturalismul filozofic l-a condus pe tînă- rul Marcuse nu numai să pună pe primul plan al reflecţiilor sale conceptele de devenire *(Geschehen)* şi istoricitate *(Geschichtlichkeit),* dar şi

să-şi caute punctul de sprijin într-un concept al fiinţei umane care făcea din emergenţa liberă a posibilităţilor şi instituirea unei tem- poralităţi originare fundamentul său, în opoziţie cu inerţia existenţei naturale, prinsă în reţeaua determinărilor obiective: conceptele heideggeriene, sinonime, de *Dasein* şi *Existenz* (realitatea umană, concepută ca existen- ţă-în-lume, *În-der-Welt-Sein),* în opoziţie cu simpla exis- tenţă-dată sau cu cea ustensilizată *(Vorhandenheit* şi *Zuhandenheit)* l-au fascinat imediat pe Marcuse. Este un spectacol intelectual cît se poate de interesant să vezi cum, printr-o subtilă ţesătură de *malentendu-uri,* năzuinţa către o acţiune socială radicală a unui tînăr intelectual de stînga credea să poată găsi în critica subiectului pur contemplativ-teoretic (în speţă: a **c**og**ito**-ului cartezian) şi în situarea pe primul plan a subiectului „existenţial”, cu toate rădăcinile implantate în-lume, din *Sein und Zeit* a lui Heidegger, o zonă de confluenţă a marxismului şi heideggerianismului. Cînd Herbert Marcuse scria în 1928 că *Sein und Zeit* este o carte care „pare să însemne un punct de cotitură în istoria filozofiei: punctul în care filozofia burgheză se dizolvă pe sine dinăuntru şi deschide drum liber către o ştiinţă «concretă» nouă”[†], este evident că opera lui Heidegger îi apărea ca o ruptură cu „teoricismul” şi raţionalismul idealist al filozofiei burgheze clasice, în speţă cu subiectul ei pur logic şi cogitativ, şi ca o redeschidere a contactului cu subiectul real, practic, „existenţial”, promovat de Marx şi reactualizat, în concepţia sa, printr-o iniţiativă filozofică radicală, de Heidegger. Seducţia exercitatei de Dilthey se explică într-un mod asemănător. întemeietorul *filozofiei vieţii* afirmase în mod

† Herbert Marcuse, *Beitrage zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus,* în volumul Herbert Marcuse f Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation,* Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1973, p. *54.*

’/W., p. 68-69.

programatic, mai ales în cartea sa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt în den Geisteswissenschaften* (1905/1910), preţuită în mod deosebit de Marcuse, că preeminenţa subiectului pur teoretic al raţionalismului clasic trebuie curmată şi înlocuită prin unitatea între subiectul practic şi cel teoretic, între cel volitiv şi cel apetitiv, simbolizată de conceptul-cheie al filozofiei sale inovatoare: cel de ciaiă (Leben). Oricine se poate întreba în mod legitim cum a putut Marcuse să postuleze cu atîta uşurinţă o fuziune firească între conceptul de *istoricitate* al lui Dilthey sau Heidegger şi cel al marxismului, cînd se ştie că Dilthey (şi în prelungirea lui directă Heidegger) au instituit o cezură radicală între cauzalitatea naturii şi devenirea istoriei, tăgăduin- du-i celei dintîi orice drept de cetate în cîmpul istorici- tăţii şi revendicînd pentru cea de-a doua o auto-mişcare emancipată de constrîngerile şi imperativele şirurilor cauzale obiective (de aci faimoasa expulzare a „explicaţiei“, *das Erklären,* ca metodă proprie exclusiv ştiinţelor naturii, din cîmpul ştiinţelor spiritului, unde ar domina *dos Verstehen,* „comprehensiunea”).

Există într-adevăr în studiul amintit al lui Marcuse un pasaj care nu poate să nu ne reţină atenţia în mod special. Autorul statuează o distincţie tranşantă între *natură* şi *istorie,* admiţînd posibilitatea unei ştiinţe dialectice a naturii doar în măsura în care natura este încor-porată ca obiect al istorici umane, dar negînd atributul dialecticităţii sau istoricităţii naturii în sine, independentă de conştiinţa umană (acum apare pentru prima oară şi polemica lui Marcuse cu conceptul de „dialectică a naturii”, formulat de Engels). „Fizica matematică tratează obiectul ei făcînd într-adevăr abstracţie de orice istoricitate, şi poate să o facă în mod îndreptăţit, deoarece *fiinţa* naturii (das *Sein* der Natur) nu este istoricii aşa cnm este existenţa realităţii-umane (des Daseins). Natura *are* istorie, ea însă nu *este* istorie. Existenţa (rea- litatea-umană, das

Dasein) *este* istorie”[1]. Eroarea pe care risca să o comită aci Marcu se nu este nicidecum benignă şi problema istoricităţii sau anistoricităţii naturii nu este deloc insignifiantă pentru destinul gîndirii marxiste. Sub raportul observaţiei neprevenite a faptelor apare clar că după teoria cosmogonică a lui Kant-Laplace şi cea a evoluţiei speciilor a lui Darwin, sau după descoperirile astrofizicii şi fizicii moderne, a vorbi despre caracterul anistoric al naturii („Natura... nu *este* istorie”) echivalează cu un contra-sens, sau pur şi simplu cu un neadevăr. Privită în contextul ei istoric, atitudinea lui Marcuse se explică prin convingerea sa că numai graţie de-naturalizării existenţei umane, prin instituirea unei frontiere abrupte între imperiul spaţialităţii cuantificabile a naturii şi emergenţa temporalităţii şi istoricităţii odată cu apariţia subiectului uman, se va pune capăt scientismului în înţelegerea marxismului şi se va redeschide calea către instaurarea unei subiectivităţi revoluţionare. Ileideggerianizarea marxismului se voia astfel la tînărul Marcuse, în mod paradoxal, un produs al activismu- l ui şi radicalismului său revoluţionar. Ideea că istorici- tatea existenţei umane nu poate fi înţeleasă fără a ţine seama de înrădăcinarea în adevărata ei preistorie, în is- toricitatea naturii, că formele de *devenire* a naturii (mişcarea, interacţiunea, dispariţia unor însuşiri „inutile” în favoarea altora „utile” în cîmpul naturii animale etc.) se vor regăsi – într-o formă bineînţeles calitativ modificată, graţie apariţiei conştiinţei –, în istoricitatea vieţii umane, nu a format obiectul unui examen serios din partea lui Herbert Marcuse. Teza identităţii între identitate şi non-identitate în comparaţia dintre istoria naturii şi istoria vieţii sociale i-a rămas străină. Adevărul este că aprehensiunea sa viza orice înţelegere pur cate- gorial-teoretică a lumii, întemeiată, după exemplul ştiinţelor naturii, pe principiul cauzalităţii, deoarece ea ar fi legitimat, nici mai mult nici mai puţin, viziunea „burgheză” asupra

fiinţei umane, ca un simplu „lucru” (un „subiect-obiect”), prins în reţeaua unei multiplicităţi de alte „lucruri”; conceptele de „viaţă” al lui Dilthey şi de „existenţă” al lui Heidegger, prin instituirea unui antagonism polar **între** *istoricitatea* **sau** *existenţialitatea* omului şi obiectualitatea moartă a naturii, îi apăreau ca tot atîtea antidoturi împotriva unei înţelegeri „rcificate”, de tip pur burghez, asupra fiin ţe i umane şi ca tot a ti tea instrumente intelectuale pentru realizarea acelei „Durchbrechung der Verdinglichung“[1] (străpungeri a reificării) către care aspira frenezia sa activistă.

începuturile filozofice ale lui Herbert Marcuse stau aşadar sub semnul unei originale conjuncţii a unor teze ale dialecticii marxiste cu modul de gîndire fenomenologic şi existenţialist. Contradicţiile societăţii capitalismului tardiv, cea între esenţa umană şi tipul ei de existenţă, între nivelul forţelor de producţie şi relaţiile de producţie existente, sînt indicate de pe acum cu o sagacitate care o prevesteşte direct pe cea de mai tîrziu. Reificarea generalizată a existenţei umane în condiţiile unui asemenea tip de societate este denunţată fără echivoc[‡ §]; textul *Beitrage zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus* se încheie cu un elogiu al acţiunii revoluţionare a proletariatului, ca singura cale

‡Cf. ibid. pag. **82.** Expresia va reveni frecvent: v. de pildă studiul *Zum Problem der Dialektik* **(II)** în revista *Die Gesellschaft,* **1931,** p. 557 şi cartea despre Hegel *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,* Frankfurt, Klostermann, **1932,** p. **291,** *293* şi **304** (aci era însă folosită expresia „Durchbrechung der Vergegenständ- lichung” – străpungerea obiectivării I –, sub influenţa directă a lui Hegel, care se va menţine şi în gîndirea de mai tîrziu a lui Marcuse).

§Cf. studiul *Ueber konkrete Philosophie,* apărut iniţial în *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* **(1929),** trad. franceză în vol. „Philosophie et Révolution”, Paris, Denoel f Gonthier, *1967,* p. **136** şi **140-141.**

de salvare a societăţii contemporane[**] [††]. în acelaşi timp Marcuse interpretează eliberarea de sub imperiul reificării burgheze în termenii strict heideggerieni ai smulgerii din cîmpul existenţei *inautentice* (Verfallenheit) în favoarea instaurării celei *autentice**, adoptă conceptul heideggerian de „Ge- worfenheit" (omul e o fiinţă azvîrlită în lume, unde îşi valorifică posibilităţile) ca o garanţie împotriva „libertăţii burgheze" şi „determinismului burghez"[‡‡] şi vede în conceptul lui Husserl de „intenţionalitate" un punct de sprijin pentru afirmarea drepturilor subiectivităţii împotriva oricărui pozitivism naturalist. Fără îndoială, Marcuse era prea lucid ca să nu-şi dea seama de limitele conceptului heideggerian de existenţă-umană (Dasein); el considera că puterea inovatoare a analiticii existenţei umane întreprinse de Heidegger se opreşte tocmai în pragul structurii materiale a vieţii sociale, de care filozofia expusă în *Sein und Zeit* nu putea da cu nici un chip socoteală[§§]. Era tocmai terenul în care s-ar fi afirmat suveranitatea deplină a materialismului istoric, singura teorie aptă să pună în valoare determinările multiple şi contradicţiile vieţii sociale. Totul se petrecea la tînărul Marcuse ca şi cum teoria marxistă a vieţii sociale, expusă prin categoriile materialismului istoric, ar fi avut nevoie de o întemeiere filozofică mai adîncă, într-o „antropologie existenţială" de tipul celei formulate de Heidegger, prin radicalizarea unor idei ale lui Dilthey, ca o garanţie a puterii subiectului uman de a se institui în istorie drept factor de acţiune radicală (de aci şi simpatia pentru conceptul heideggerian, cu rezonanţă „decizio- nistă", al „puterii de hotărîre" – *Entschlossenheit,* pe care o descoperim în acelaşi

---

[**] *Op. cit.,* p. **83-84.**

[††] *Ibid.,* p. **6**5.

[‡‡] *Ibid.,* p. 60.

[§§] *Ibid.,* p. 62.

text al lui Marcuse).

Ni se pare incontestabil că în viziunea filozofică iniţială a lui Marcuse planul „raţiunii practice” avea o preeminenţă categorică asupra celui al „raţiunii pure” (cum se întîmplase cîndva şi cu tînărul Hegel), că interesul pentru filozofie ca theoria, ca înţelegere a categoriilor existenţei, era cu totul subordonat interesului pentru acţiunea ei „existenţială”, ca factor de transformare a condiţiei umane. De aci şi înclinaţia sa pronunţată pentru filozofiile de tip „existenţial”, de la Kierkegaard şi Dilthey la Heidegger, ca şi iluzia sa că ar putea realiza un conjunct între asemenea doctrine şi filozofia revo- 1 uţionară a marxismului. Textul din **1929** *Despre filozofia concretă* este cît se poate de elocvent; autorul declara că îl interesează nu atît ideea „adevărului” în sine, cît cea a „validităţii” *(Geltung),* cu alte cuvinte puterea de incidenţă a adevărului asupra existenţei umane şi sfîrşea printr-un elogiu al tipului de filozofie practicat de Kierkegaard: filozofia ca gest de subversiune existenţială, provocatoare de „scandal” sau de „credinţă”, zguduind conştiinţa umană şi smulgînd-o certitudinilor „intemporale” spre a o arunca în vîltoarea *hic et* **nunc-ului** istoric[1]. Nu trebuie însă să cădem în păcatul „agravării simptomului”: oricît interes ar fi arătat Marcuse unor asemenea direcţii de gîndire (şi el nu va rămîne fără ecou în dezvoltarea sa ulterioară), nervul inspirator al preocupărilor sale fiind elaborarea unei teorii revoluţionare a *vieţii sociale* în prelungirea tezelor lui Marx, era normal ca punctul de greutate al ideilor sale să devină treptat *dialectica,* înţeleasă ca singura teorie cuprinzătoare a realităţii în transformarea ei revoluţionară.

Cît de puternică era vocaţia sa pentru gîndirea dialectică se vede şi din veto-ul categoric pus încercării lui Max Adler de a kantianiza marxismul; ideea de a întemeia doctrina marxistă a vieţii sociale pe un sistem de

categorii teoretice *a priori,* după modelul metodei transcendentale a lui Kant, trezea în Marcuse o energică împotrivire şi el îi opune analiza imanentă a *existenţei* sociale, bazată pe metoda dialectică, drept singura cale de descifrare a mecanismelor sociale. Este interesant însă că transcendentalizarea marxismului îl indispunea mai ales pe Marcuse deoarece, în ochii săi, ea ducea inevitabil la o congelare a vieţii sociale în tiparele unei înţelegeri pur contemplativ-teoretice şi la o „devalorizare a practicii radicale”*** †††. Antipatia sa faţă de transformarea marxismului dintr-o „teorie a revoluţiei proletare” într-o „sociologie ştiinţifică” este şi aci limpede exprimată‡‡‡ §§§. Gînditorii marxişti pe care îi celebra Marcuse erau cei care restauraseră dialectica în marile ei drepturi: Georg Lukâcs din *Geschichte und Klassenbewusstsein* , Karl Korsch din *Marxismus und Philosophie* (lui Korsch îi dedică Marcuse un elogiu semnificativ în introducerea la textul său *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey,* publicat în *Die Gesellschaft,* **1931)** şi Ernst Bloch din *Der Geist der Utopie*[1].

Drumul spre veritabila asimilare a dialecticii nu a fost însă cîtuşi de puţin unul rectiliniu. Se iveşte din nou întrebarea legitimă cum putea fi conciliată admiraţia pentru Heidegger şi Kierkegaard, gînditori situaţi prin întreaga lor orientare la antipodul lui Hegel (al doilea fiind chiar cel mai ilustru adversar al hegelianismului

---

*** Herbert Marcuse, *Über konkrete Philosophie,* în vol. cit., p. 121-15G. Textul a fost reprodus recent şi în volumul Herbert Marcuse J Alfred Schmidt *Existentialis- tische Marx-Interpretation,* ed. cit., p. 8.'5-110.

††† Herbert Marcuse, *Transzendentaler Marxismus?* în *Die Gesellschaft,* 1930, p. 328.

‡‡‡ *Ibid.*

§§§ O mărturie precisă poate fi găsită în cuvintele introductive ale conferinţei rostite de Marcuse la Korcula în 1%8, cu prilejul unui congres al filozofilor dedicat operei

în secolul trecut) cu îmbrăţişarea fără rezerve a metodei dialectice, glorificată de Marcuse în diversele ei forme, de la Platon la Hegel şi Marx? Nu mai puţin problematică, ridicînd grave şi îndreptăţite semne de întrebare, este şi fuziunea Dilthey-Hegel, preconizată în primele texte ale lui Marcuse, culminînd cu cartea *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* din **1932.** S-ar spune că, în cazul din urmă, fuziunea are un aspect mai puţin contrariant şi paradoxal, dacă ne gîndim la faptul că Dilthey este autorul unei celebre cărţi dedicate tînă- rului Hegel: *Die Jugendgeschichte Hegels*[****][††††] **(1905-1906),** lucrare care a exercitat o covîrşitoare influenţă asupra întregului neo-hegelianism din deceniile următoare. Aci atingem o problemă complicată, pe care nici una dintre cărţile de sinteză dedicate şcolii de la Frankfurt şi operei lui Marcuse (din cele pc care le cunoaştem), nu a rezolvat-o în mod satisfăcător: cea a relaţiei cu nco-hegelia- nismuP. '

****lui Marx: „Mă bucur şi sînt mîndru că pot vorbi astăzi în prezenţa lui Ernst Bloch, a cărui operă *Spiritul Utopiei,* apărută cu peste patruzeci de ani în urmă, a influenţat cel puţin generaţia mea şi a arătat cît de realiste pot fi conceptele utopice, cît de strîns legate cu acţiunea, cu practica" (cf. textul „Libertate şi Necesitate. Considera ţii pentru o nouă determinare a lor", în voi. *„Marr und die Revolution",* 1970, Frankfurt am Main, Suhrkamp. p. 12).

††††Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften,* IV Band, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus,* Leipzig und Berlin 1921, Verlag von B.G. Teubncr.

[2] Ne referim deopotrivă la lucrarea lui G.E. Rusconi *La teoria critica della societa,* Bologna, il Mulino, 1968, cît şi la excelenta *The Dialectical Imagina.tion* a Ini Martin Jay. Jean-Michel Palmier, în *Marcuse et la nouvelle gauche,* nu şi-a dat osteneala să analizeze primele texte ale lui Marcuse, lucru care nu se poate spune despre ceilalţi doi comentatori (în special Rusconi a făcut o descriere conştiincioasă şi pertinentă a lor, fără însă a aborda frontal problema semnalată de noi mai sus).

„Renaşterea lui Hegel”, promovată în Germania de curentul neo-hegelian, inaugurată de studiile lui J. Ebbinghaus *Relativer und absoluter Idealismus* şi Windelband *Die Erneuerung des Ilegelianismus,* ambele din 1910, şi prelungită apoi de masivele lucrări ale lui R. Kroner şi H. Glockner în deceniile de după primul război mondial, s-a distins prin cîteva particularităţi, denunţate cu extremă vigoare de Georg Lukâcs în capitolul dedicat neo-hegelianismului din cartea sa *Distrugerea Raţiunii* (1954): instituirea unui raport de filiaţie directă între opera lui Kant şi cea a lui Hegel, deci o tendinţă de „kantianizare” a hegelianismului şi, implicit, de obnubilare a inovaţiilor radicale aduse cu sine de opera lui Hegel; interpretarea categoriilor principale ale dialecticii lui Hegel prin prisma conceptului fundamental al lui Dilthey – das Leben (viaţa) –, ceea ce echivala cu o silnică integrare a operei lui Hegel în şirul filozofiilor romantice ale vieţii (de pildă nivelarea artificială a antagonismelor între Hegel şi Schleiermacher, Jacobi sau Schelling); elogiul programatic al tînărului Hegel, cel care ar fi fost însufleţit încă de un „mistic panteism”, spre a folosi formula lui Dilthey (categoric infirmată de Lukâcs), în opoziţie cu *maturul* Hegel, care ar fi sacrificat treptat inspiraţia sa genuină pe altarul „panlogismului” etc. Ar fi absurd să tăgăduim faptul evident că prima carte despre Hegel a lui Herbert Marcuse poartă sigiliul unor trăsături ale curentului neo-hegelian. Ni se pare însă în acelaşi timp limpede Cil, dacă o privim în contextul istoric al devenirii lui Marcuse (atît al scrierilor sale anterioare din *Die Gesellschaft* cît şi al operelor ulterioare), asimilarea ei – în spiritul celei efectuate de Lukâcs în capitolul din *Distrugerea Raţiunii*[‡‡‡] – cu o operă tipică a direcţiei neo-hegeliene, adăugîndu-se circumstanţa agravantă a heideggerianismului, este destinată, prin absenţa unor nuanţe importante,

‡‡‡ Georg Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft,* 1955, Aufbau-Verlag, Berlin, p. 448.

să rămînă nesatisfăcătoare. Ceea ce ne interesează aci, de fapt, nu este atit cartea despre Hegel, cît ansamblul primei perioade din activitatea lui Marcuse, a cărei justă caracterizare este menită să ducă la o judecată echitabilă şi asupra evoluţiei sale ulterioare. Spre a marca situaţia particulară a lui Marcuse în raport cu orientările dominante ale neo-hegelianismului este suficient să atragem atenţia asupra unui fapt prea puţin preţuit şi valorificat pînă acum din unghiul de vedere al problemei aminti le: prima confruntare explicită cu problemele dialecticii i-a fost prilejuită lui Marcuse de o severă analiză critică a uneia dintre cărţile reprezentative ale curentului neo-hegelian, lucrarea în două volume a lui Siegfried Marck *Die Dialektik în der Philosophie der Gegenwart (Dialectica în filozofia prezentului,* voi. I 1929, voi. II 1931)[1]. Polemica este cu atît mai revelatoare cu cît Marck aparţinea ramurii de stînga a curentului neo-hegelian (era un social-democrat) şi în centrul discuţiei Marcuse va situa problema izvoarelor hegeliene ale dialecticii lui Marx. Siegfried Marck era un elev al lui Cassirer şi Richard Honigswald, aparţinea deci prin formaţie, ca şi alţi neo-hegelieni, liniei de gîndire a neo-kantianismului. Nu va fi deci o surpriză să constatăm că lucrarea sa urmărea de fapt să supună dialectica hegeliană unei ample acţiuni de revizuire, restrîn- gîndu-i considerabil sfera de acţiune; opunînd „dialecticii speculative” a lui Hegel propria sa „dialectică critică”, Siegfried Marck nu submina atît laturile efectiv vulnerabile ale gîndirii hegeliene, cît tocmai principiile ei nodale, cu o funcţie prin excelenţă critică şi revoluţionară. Cîtă dreptate avea Lukacs să vadă în tendinţa de kantianizare a hegelianismului un semn distinctiv al curentului neo-hegelian, se poate vedea din teza centrală a lui Marck: conceptul fundamental al *contradicţiei dialectice* era redus la sfera pur epistemologică a tensiunii între „eu” şi „este” (das Ich şi das Isl) răpindu-i-se, în numele „conştiinţei finite”,

considerată ca supremă instanţă a „dialecticii critice”, tocmai universalitatea ontologică; orice transgresare a planului strict cognitiv era considerată de Marck o recrudescenţă a vechii „dialectici speculative”, şi faimoasa idee hegeliană a „deliru- §§§§ ***** lui baceanLic“ al conceptelor dialectice, formulată în „Fenomenologia Spiritului”, era stigmatizată fără menajamente drept un „joc lipsit de sens“[1]. Herbert Marcuse a ini uit i me di a t inacceptabilitatea demersului de gîndire al lui Marck şi primejdiile pe care le implica pentru valorificarea marxistă a dialecticii lui Hegel.

Ridicîndu-se împotriva înţelegerii restrictive a conceptului de dialectică, redus la o simplă tensiune între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut, punînd la contribuţie, pentru a anihila punctul de vedere al lui Marck, tezele lui Platou şi Hegel, Herbert Marcuse va demonstra că mişcarea şi contradicţia, inclusiv procesul negaţiei şi al conservării prin depăşire a lucrului negat (Aufhebung), sînt proprietăţi universale ale existenţei umane, sintetizate în conceptul de *istoricitate.* Anti-gnoseologis- mul ferm şi proiectarea dialecticii, înţeleasă ca istoricitate, în spaţiul vast al ontologiei (cel al existenţei ca existenţă), îl determină pe Marcuse să reabiliteze fără şovăire, împotriva îngustului „criticism dialectic“ al lui Marck, tocmai ceea ce neo-hegelianul, de origine neo-kantiană, denunţase la Hegel ca fiind „metafizică”: „Poate că premisele istorico-problematice decisive ale dialecticii se află tocmai în ceea ce *duce dincolo* de sfera activităţii cognitive (des erkennenden Denkens) –

§§§§[1] Studiul lui Marcuse a apărut în două etape: prima parte *Zum Problem der Dialektik* I, a apărut în *Die Gesellschaft* VII, 1 (1930), fiind dedicată volumului întîi al cărţii lui Marck, iar cea de-a doua: *Zum Problem der Dialektik*
***** cu un an mai tîrziu, tot în *Die Gesellschaft* (VIII, 9, 1931), ca un comentariu la cel de-al doilea volum.

în «metafizică» !“[†††††] [‡‡‡‡‡] – scria Marcuse, răsturnînd polemic perspectiva lui Marck. Intenţia sa fundamentală era de a întemeia conceptul de istoricitate pe o înţelegere omnilaterală, atotcuprinzătoare a raporturilor între fiinţa umană şi existenţă, depăşind planul strict cognitiv, pentru a include bogăţia de determinări a activităţii practice, de stăpînire, apropriere şi metamorfozare a lumii, de la actele pur vi tale şi pînă la sfera celor morale.

Tocmai aci se produce confluenţa între lectura lui Hegel, propusă de Marcuse şi concretizată mai ales în cartea sa *Ontologia lui Hegel şi teoria istoricităţii,* şi deplina adeziune la conceptul de „viaţă“ al lui Dilthey. Năzuinţa sa primordială era de a repune în drepturile sale plenare un Hegel genuin, cel din „Feno-menologia Spiritului“, şi, pînă la un punct, din „Logică“: noţiunile de „conştiinţă-de-sine“ (Selbstbewusstsein) şi <le transformare a „substanţei“ în „subiect“, cardinale în gîndirea hegeliană, însemnau pentru Marcuse ruptura definitivă cu înţelegerea relaţiei subiect-obiect ca o confruntare a două realităţi autonome, aflate într-un static raport de transcendenţă una faţă de cealaltă, şi instituirea între ele a unui complex raport dinamic, de intor- pătrundere şi osmoză perpetuă, în care acţiunea şi gîndirea, raţiunea practică şi cea teoretică, sînt indisocia- bile. Conceptele de *devenire* şi *istoricitate* sînt expresia superlativă a unui asemenea raport. Fără a tăgădui, ci dimpotrivă, că „originara activitate sintetică“ a conştiinţei, postulată de Kant, reprezintă punctul de pornire al meditaţiilor hegeliene, autorul tezei despre Hegel se va

---

††††† Siegfried Marck, *Die Dialelrtik în* der *Philosophie* der *Gegenwart,* Tubingen, 1931, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 93.

‡‡‡‡‡ Zum Problem *der Diulektik* I, loc. cit., p. 549.

strădui să demonstreze că punerea pe primul plan a caracterului de „faptă“ (das Thun) şi de „operă” al auto- conştiinţei, de producere neîntreruptă a „lucrului” (der Sache) prin „acţiunea luminată de conştiinţă“ (das wissende Handeln), cu energica valorificare consecutivă a „imperiului acţiunii etice“ (das Reich der Sittlichkeit) *alături* de „imperiul gîndirii“, reprezintă marea noutate a gîndirii hegeliene. Nimeni, de la Aristotel încoace, nu ar mai fi pus în valoare cu o asemenea forţă caracterul de *energeiaal* existenţei. Impresia pe care o lasă astăzi prima carte despre Hegel a lui Herbert Marcuse este desigur contradictorie. Făcînd abstracţie pentru o clipă de intenţiile ei filozofice ultime şi anume stabilirea unei filiaţii directe între conceptele de istoricitate la Dillhey şi Hegel (ceea ce va determina judecata atît de severă a lui Lukâcs din „Distrugerea Raţiunii”), nu avem dreptul să ignorăm *nucleul pozitiv* al cărţii, care se va menţine ca o ereditate valabilă în evoluţia ulterioară a gîndito- rului. Incursiunea în adîncurile „Logicii” şi „Fenomenologiei Spiritului” lui Hegel îi îngăduie lui Marcuse să scoată la iveală, cu o sagacitate şi o acuitate incontestabile, o serie întreagă de categorii centrale ale dialecticii hegeliene, reconstituite pe fondul rupturii cu „filozofia reflexiunii” a lui Kant şi Fichte. Este vorba de raportul complex între fenomen şi esenţă, caraelerul dinamic şi istoric al esenţelor, amestecul inextricabil între ,,finilndine“ şi „infinit“ în devenirea lucrurilor, cu corolarul: *negativitatea* este o însuşire inerentă a oricărei determinări (orice fenomen este definit în devenirea lui, deci prin raportarea la posibilitatea de a deveni *altceva),* non-coincidenţa între existenţa *nemijlocită* şi existenţa *în sine* a lucrurilor – mai exact, dialectica între *ac- tualitas* şi *potentia* (Mächtigkeit), între starea imediată şi multitudinea posibilităţilor latente –, auto- mişcarea subiectului ca devenire-altul-decît-sine

şi reîntoarcerea la sine, caracterizarea activităţii lui ca o dublă mişcare de „des-obiectivare“ şi „obiectivare” a lucrurilor („die gegenständlich gewordene Entgegenständlichung“) etc. etc.[1] Un asemenea amplu proces de incubaţie al categoriilor dialecticii în gîndirea lui Marcuse nu va rămîne fără efecte considerabile în procesul său de interpretare a operei lui Marx: la un an după încheierea lucrării sale despre Hegel (isprăvită în 1931 şi susţinută ca *Habilitationsschrift* cu Heidegger în 1932), apar pentru prima oară *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx în seria de opere complete cunoscută sub numele de MEGA (Marx-Engels Gesamt-Ausgabe) şi Herbert Marcuse va fi printre cei dinlîi care au sesizat însemnătatea lor co- vîrşitoare pentru justa înţelegere a marxismului, consa- crîndu-le imediat o remarcabilă exegeză într-un studiu din revista *Die Gesellschaft*[§§§§§ ******].

Fără îndoială, pînă la apariţia acestui studiu, eterogenitatea straturilor filozofice care se juxtapuneau în gîndirea lui Marcuse era o realitate incontestabilă şi influenţa lui Dilthey şi Heidegger rămînea evidentă. Teza despre Hegel se deschidea cu un omagiu integral adus lui Heidegger, cartea alesese drept perspectivă centrală pentru interpretarea operei lui Hegel, după exemplul unor neo-hegelieni cunoscuţi ca Richard Kroner şi Hermann Glockner, conceptul de „viaţă“ al lui Dilthey (revalorificat la Hegel, sub imboldul lui Dilthey) şi se încheia cu o

§§§§§ *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,* Zweite Auflage, 1968, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 63, 77, 78, 82, 95, **104** 278, 317 -323 etc.

****** *„Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Mate rialismus“ (Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric),* apărut mai întîi în *Die Gesellschaft* Berlin 1932 şi reprodus în volumul „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft“, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 7 – 5'i. Vezi şi volumul de faţă, p. 85.

apologie a lui Dilthey, considerat ca legitimul continuator al ideii hegeliene de istoricitate. Oricîtă înţelegere am avea pentru credinţa lui Marcuse că, prin intermediul lui Dilthey şi Heidegger, ar fi putut regăsi calea de acces către adevărata concretitudine a relaţiei su- biect-obiect, instituită de Hegel şi pusă pe adevăratele ei baze de Marx (cum a recunoscut Marcuse de la început), ea ni se va dezvălui a se întemeia pînă la urmă pe un grav contra-sens. Simplul fapt că Dilthey, ca şi mai tîrziu Heidegger, vor concepe istoricitatea ca generată în mod exclusiv de emergenţa subiectivităţii în lume, expulzînd cauzalitatea obiectivă din sfera factorilor con- stitutivi ai istoricităţii, aruncînd natura, privită în autonomia ei ontică, în zona an-istoricităţii sau extra-istori- cităţii şi subiectivizînd astfel, în mod radical, relaţia su- biect-obiect, prin conceptul de „viaţă“ la Dilthey şi de „realitate-umană“ – *Dasein* – la Heidegger, este de natură să ne dea măsura incompatibilităţii celor două linii de gîndire. Cheia fuziunii hibride întreprinse de tî- nărul Marcuse o oferă, printre altele, cîteva pasagii revelatoare din polemica sa cu S. Marck, în primele studii dedicate dialecticii. Se ştie că unul din principalele puncte litigioase ale influentei cărţi *Istoria şi conştiinţa de clasă,* tipărită de Georg Lukács în 1923, a fost tăgăduirea ideii de „dialectică a naturii“, în polemică explicită cu teza lui Engels. Este de asemenea necesar să reamintim că începînd cu anii 1930-31 Lukács şi-a revizuit în mod categoric poziţia şi pînă la sfîrşitul vieţii sale nu a încetat să denunţe în mod repetat, ca pe o eroare, atitudinea sa anti-engelsiană şi să afirme însemnătatea capitală a ideii de „dialectică a naturii“ pentru o interpretare corectă a marxismului. în cartea sa din 1929, Siegfried Marck punea la îndoială justeţea tezei susţinute de Lukács în lucrarea sa de tinereţe[††††††]. Herbert Marcuse îşi exprima însă

†††††† S. Marck, op. cit., voi. I, p. 131.

acordul deplin cu polemica anti-engelsiană a tînărului Lukács, dezavua ideea de „dialectică a naturii“ şi radicaliza distincţia între natură ca obiect „fizico-ma- tematic“, situată după convingerea sa în planul anisto- ricităţii, şi zona de activitate a fiinţei umane, cea care ar inaugura cu apariţia ei dimensiunea istoricităţii1. (Este poziţia pe care o vom regăsi intactă cu cîteva decenii mai tîrziu şi la Sartre, în *Matérialisme et révolution* ca şi în *Critique* de la *Raison Dialectique,* reminiscenţă deopotrivă a ideilor formulate de Heidegger în *Sein und Zeit*[‡‡‡‡‡‡] [§§§§§§].) Problema are o importanţă teoretică, după părerea noastră, considerabilă. Nu atît problema existenţei sau inexistenţei dialecticii în natură este aci în joc, cît faptul că fără recunoaşterea explicită a autonomiei existenţiale a naturii, ca o realitate în sine, independentă de societate, şi fără a studia proprietăţile ei obiective, inclusiv specifica ei istoricitate, nu este cu putinţă să înţelegem cu adevărat nici natura vieţii sociale, care se constituie tocmai prin „schimbul de substanţe” cu natura („der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur” după formula lui Marx) şi nici raţionalitatea ci, care în afara înrădăcinării în „obiectivitatea ontologică a naturii în sine” (Lukács) nu mai este cu adevărat comprehensibilă. Implicaţiile ontologice şi epistemologice ale chestiunii ni se par evidente: este vorba tocmai de prioritatea ontologică a obiectului în relaţia subiect-obiect. Spre de-osebire de Lukacs, care a înţeles cu timpul eroarea sa de tinereţe, atribuind-o fidelităţii filozofice faţă de teza idealistă hegeliană a *identităţii subiect-obiect,* Herbert Marcuse şi-a

‡‡‡‡‡‡ *Zum Problem der Dialektik* 1, loc. cit., p. 27.

§§§§§§ Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* 5. Auflage, 1941, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., p. 63 şi urm. Jean- Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique,* Tome I, Paris, 19GO, Gallimard, p. 123 şi urm.

menţinut pînă tîrziu opţiunea sa negativă faţă de ideea unei „dialectici a naturii”, ca şi faţă de „realismul naturalist primar” al conceptului de reflectare, în forma expusă de Lenin în „Materialism şi Empiriocriti- cism” (pe alte planuri, în special cel al interpretării dialecticii şi al relaţiei teorie-practică în strategia revoluţionară, Marcuse va mărturisi o admiraţie constantă pentru Lenin). Linia de demarcaţie între Lukacs şi Marcuse va rămîne, *în acest punct,* tranşantă şi distanţa între opţiunile lor neînlăturată.

Revenind la scrierile din prima fază a activităţii lui Marcuse, ni se pare că tocmai subaprecierea ponderii decisive a ideii de cauzalitate obiectivă, strîns legată de recunoaşterea autonomiei ontice şi a caracterului istoric al naturii, l-a condus să îmbrăţişeze cu atîta facilitate dualismul abrupt instituit de Dilthcy între ştiinţele naturii, cu metode exclusiv *cauzale,* şi ştiinţele spiritului, caracterizate exclusiv prin metoda „comprehensiunii“ (Verstehen)1, să accepte radicalizarea distincţiei între *natură* şi *istorie,* practicată de Heidegger pe urmele dualităţii între *ontic* şi *istoric,* cultivate de contele Yorck, bunul prieten al lui Dilthey, şi să adere în fine, fără a trăda vreo rezervă, la celebra teză idealistă hegeliană a retroversiunii „substanţei“ în „subiect“ (deci: identitatea obiect-subiect) din „Fenomenologia Spiritului” (ne referim aci mai ales la primele texte şi la prima carte despre Hegel). Judecata drastică a lui Lukacs la adresa cărţii *Ontologia lui Hegel şi teoria istoricităţii,* formulată în „Distrugerea Raţiunii”, nu ni se pare aşadar lipsită de orice temei: o interpretare a lui Hegel prin prismă diltheyiană şi heideggeriană risca inevitabil să diminueze tocmai caracterele de *obiectivitate* şi *raţionalitate profundă* ale logicii dialectice hegeliene, înclinînd balanţa către subiectivismul implicat atît de conceptul de „viaţă” al lui Dilthey cît şi de cel de „temporalitate” al lui Heidegger. Rămîne dealtfel

pentru noi o enigmă cum a alunecat cu atîta uşurinţă autorul cărţii despre Hegel, dedicate lui Heidegger, peste *polemica explicită* a lui Hei – degger cu Hegel, în partea finală din *Sein und Zeit,* acolo unde concepţia *obiectivă* asupra timpului, afirmată de Hegel, este stigmatizată de Heidegger ca aparţinînd ideii „vulgare” despre timp, în opoziţie cu cea a *tempora- lităţii autentice,* instituită de el însuşi, pe urmele lui Yorck şi Dilthey[*******] [†††††††]. Există de asemenea în prima carte despre Hegel a lui Marcuse nu doar tendinţa de a opune glori- ficatelor opere de tinereţe ale lui Hegel scrieri de maturitate ca „Filozo fi a Dreptului" sau „Prel egerile de filozofie a istorici", dar de a insinua chiar o cezură între „Fenomcnologia Spiritului”, cea în care „deplina concreteţe nemutilată a vieţii” s-ar menţine în tactă, şi „Logica” , unde „conceptualizarea” şi-ar afirma preeminenţa asupra pulsiunii genuine a vieţii[‡‡‡‡‡‡‡]. Intransigenţa lui Lu- kâcs era dictată de aprehensiunea legitimă că prin dil- theyanizarea lui Hegel antagonismul între profunda raţionalitate a dialecticii hegeliene şi curentele iraţionaliste moderne va fi escamotat şi marile cuceriri ale hegelianismului vor fi sacrificate. Dacă am vorbit despre impresia contradictorie pe care ne-a lăsat-o scrierea lui Marcuse, este pentru că ne-am arătat sensibili nu atît (sau nu doar) la implicaţiile negative ale fuziunii Dilthey- IlegP! (cum a făcut-o Lukâcs, fără însă a cunoaşte ansamblul scrierilor lui Marcuse din acea perioadă şi orientarea lor către raporturile Hegel-Marx), cît la potenţialul considerabil de *autentică gîndire dialectică*

******* Herbcrt Marcuse, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey,* în *Die Gesellschaft,* VIII, p. 350-367.

††††††† Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* ed. cit., p. 397-436.

‡‡‡‡‡‡‡ *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,* cd. cit., p. 331.

„Martin J ay, op. cit., p. 28.

acumulat în carte, cel care îi deschidea autorului calea către valorificarea plenară a gîndirii tînărului Marx.

Evenimentele s-au precipitat însă vertiginos în acei „ani decisivi” (spre a folosi titlul ultimei cărţi a lui Oswald Spengler) de la începutul deceniului al patrulea. Ne putem imagina surpriza şi consternarea cu care proaspătul doctor în filozofie al universităţii din Freiburg, intelectual cu o orientare radicală de stînga, a asistat la „politizarea” crescîndă spre dreapta a maestrului său, Martin Heidegger (într-un interviu apărut postum, în iunie 1976, Heidegger a încercat să se disculpe, nu fără a recunoaşte erorile regretabile comise în 1933). Ca urmare a înstrăinării survenite în raporturile lor, proiectul de a do- bindi un post de asistent pe lîngă Heidegger este abandonat şi Marcuse părăseşte Freiburgul în 1932 spre a descinde la Frankfurt, unde, prin intermediul unei recomandări a lui Husserl către *Kurator-vl* universităţii din Frankfurt, se ataşează de Max Horkheimer şi devine unul din principalii colaboratori ai *Institutului pentru cercetarea socială,* centrul de iradiere al *Şcolii de la Frankfurt*[2]. Dramaticele evenimente ale timpului nu puteau să nu-i pună lui Herbert Marcuse grave probleme de conştiinţă teoretică. El era silit să constate că atît „filozofia vieţii” cît şi „existenţialismul” ajunseseră să nutrească curentele politice

cele mai retrograde, furnizîndu-le chiar adeseori principalele instrumente teoretice. Cum se concilia în conştiinţa sa vechea admiraţie pentru întemeietorul *filozofiei vieţii,* Wilhelm Dilthey, şi pentru promotorul „analiticii existenţiale”, Martin Heidegger, cu spectacolul care se desfăşura în faţa ochilor săi: sloganurile teoretice ale con- tra-revoluţiei naziste se inspirau direct, desigur vulgari zîndn-le prin brutala politizare, din axiomele *Lebensphi-losophie-i* (cultul „vieţii” şi al „acţiunii” în opoziţie cu mortificanta *raţiune)* iar „realitatea-umană”

autentică (das eigentliche *Dasein)* a lui Heidegger devenise, în cuvîntările din 1933 ale autorului lui *Sein und Zeit*[1]*,* apologia Dasein-ului germanic şi a încarnării lui în persoana Führerului? Se deschide aci în faţa noastră o problemă gravă şi pasionantă, cu implicaţii considerabile pentru istoria filozofică a ultimului secol. Studiul tipărit în 1934 de Herbert Marcuse în *Zeitschrift fur Sozialforschung,* revista grupului cunoscut mai tîrziu sub numele „Şcoala de la Frankfurt”, cu titlul „Lupta împotriva liberalismului în concepţia totalitară a statului”[§§§§§§] [********], ni-l arată pe autorul său dezvăluind cu o ascuţime şi o perspicacitate într-adevăr admirabile consecinţele politice funeste ale anti-logocentrismului şi anti-raţionalismului din diver-sele curente filozofice germanice ale timpului. Marcuse scotea la iveală legătura interioară între orgiasticul cult al „vieţii” din scrierile unui Klages sau Spengler, „naturalismul iraţionalist”, „universalismul” sinonim cu totalitarismul anti-liberal şi anti-individualist sau existe nţialismul politic şi dezlănţuirea de violenţă primară şi acţiune „eroică” a extremei drepte. Era aci, cum s-a mai observat[††††††††], o anticipare directă a vastului proces întreprins, cu două decenii mai tîrziu, împotriva întregului iraţionalism modern, de la Schelling cel tardiv la Hitler, de către Georg Lukacs în *Distrugerea Raţiunii.* Există însă nuanţe deosebitoare importante între pozi
ţia lui Marcuse şi cea a lui Lukacs. Confruntat cu implicaţiile social-politice ale unor curente filozofice, care formau o parte esenţială a proaspătului său trecut, Herbert Marcuse se va strădui să disocieze „autentica filozofie a vieţii”,

---

§§§§§§ Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger,* Bern, 1962.

******** Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus în der totalitären Staatsauffassung* în vol. „Kultur und Gesellschaft”, I, 1956, Suhrkamp Verlag, p. 17-55.

†††††††† G.E. Rusconi, *La teoria critica della societa,* ed. cit., p. 321.

cea a lui Dilthey şi Nietzsche, de degringolada catastrofală suferită de ea în gîndirea urmaşilor, după cum va încerca să reafirme valoarea inovatoare a cărţii lui Heidegger *Sein und Zeit* (1927), în opoziţie cu „regresiunea” (der Rückschlag) pe care ar fi cunoscut-o poziţia autorului ei în anii următori, culmi- nînd cu adeziunea la naţional-socialism[‡‡‡‡‡‡‡‡]. „Nu există o concepţie nevinovată asupra lumii”, scrisese programatic Lukacs în mult controversata sa carte, şi a căutat să demonstreze, cu o putere de argumentare şi o logică a persuasiunii incontestabile, că nici vitalismul lui Nietzsche, nici devalorizarea ideii de explicaţie cauzală şi subiectivizarca consecutivă a ideii de „viaţă” pînă la simpla identificare cu „trăirea” (das Erlebnis) din filozofia lui Dilthcy, nici exasperarea opoziţiei între „eul” existenţei autentice (J emeinigkeit) şi inautenticitatea degradantă a existenţei „publice” (die Öffentlichkeit) din filozofia iniţială a lui Heidegger nu pot fi considerate atitudini filozofice inocente: fără a-i identifica nici o clipă cu vulgarii lor succesori, teoreticienii direcţi ai nazismului de speţa lui Alfred Baeumler, E. Krieck sau Alfred Roscnhcrg, el a considerat că anti-raţionalis- mul lor însemna în acelaşi timp o funestă ruptură cu marea tradiţie raţionalist-dialectică a filozofiei clasice germane şi crearea progresivă a climatului intelectual din care avea sii se nutrească şi militantul iraţionalism politic de mai tîrziu. Herbert Marcuse, consecvent cu premisele iniţiale ale propriei sale gîndiri, a adoptat o poziţie mai nuanţată şi mai moderată. Era însă ea şi mai îndreptăţită şi maiconvingătoare decît cea radicală şi intransigentă a lui Lukács? Marcuse continua, de pildă, să apere, în studiul său din 1934, ideea că existenţialismul filozofic al lui Ileidegger din *Sein*

‡‡‡‡‡‡‡‡ Herbert Marcuse, op. cit., p. 18-19 şi 45-46.

und Zeit a însemnat un progres către cucerirea „concreteţei depline a subiectului istoric”, zdruncinînd dominaţia subiectului „logic” absli act., instituită în filozofie de la
Descartes Ia Husserl sub forma hegemoniei lui „ego cogito“[1]. Evidenţa faptelor il constrîngca *în acelaşi timp* să constate că prin *absenţa programatică* a oricărui *conţinut social determinat,* „existenţialele“ lui Heidegger, inclusiv conceptele de „decizie fermă“ (Entschlossen-heit), „libertate“ sau „responsabilitate“, în care Marcuse fusese tentat să vadă o continuitate cu marea tradiţie libertară a kantianismului[§§§§§§§][*********], putuseră să fie convertite, prin *degradare şi autoînjosire* (datorită nucleului lor *iraţional!),* într-o antropologie „existenţială“ de dreapta, culminînd cu elogiul „acţiunii“ pentru „acţiune“ şi al „omului eroic“ al nazismului[†††††††††]. Sub presiunea propriei sale analize, Herbert Marcuse ajunge să descopere cu o vigoare crescîndă **şi** *reversul* acelei critici a *logismului* şi *raţionalismului* sau a

§§§§§§§ *Ibid.,* pag. 45.

********* Ibid., pag. 51-52.

††††††††† *Ibid.,* pag. 47-48. Ltikăcs nu a susţinut dealtfel, nici el, vreo clipă, că „existenţialele“ lui Heidegger, saturate de atîtea conotapi negative (grija, angoasa, existenţa-către-moarte etc.), ar fi fost expresia unei stări de spirit *fascizante.* El a făcut dimpotrivă o apropiere între quietismul lui Schopenhauer, prin definiţie anii-progresist şi anti-raţionalist, şi a-socialitatea „ipseităţii“ heidegge- riene: ambele filozofii, pe trepte diferite de dezvoltare istorică, au exprimat o pesimistă devalorizare a istoriei reale, coca ce ar situa filozofia lui Heidegger din *Sein und Zeit* ca expresia mai curînd a epocii *pre-fasciste* (deznădejdea, „pierderea în lume”, sînt stări de spirit tipice unei asemenea perioade); după cum însă pesimismul lui Schopenhauer a putut fi *convertit* de Nietzsche într-un activism voluntarist, cel al lui Heidegger ar fi *pregătit* terenul prielnic activismului fascizant de mai tîrziu, care a exploatat demagogic tocmai stările de deznădejde şi insecuritate (Georg Lukăcs, Die *Zerstörung dcr Vernunft,* Berlin, Aufbau Verlag, 1955, p. 401-402).

vechii *filozofii transcendentale* kantiene[‡‡‡‡‡‡‡‡‡], pe care el o preţuiso, la Dilthily şi Heidegger, ca o calc de acces către cucerirea unei *philo- sophia practica universalis,* do tipul celei încarnate de Marx: el înţelege progresiv că tocmai emanciparea practici tăţii şi existcnţialităţii de o adevărată întemeiere raţională separa în mod radical „filozofia vieţii“ sau „existenţialismul“ do marea tradiţie a filozofiei clasice

‡‡‡‡‡‡‡‡‡ *Hegels Ontologie und die* Theorie der *Geschichtlichkeit,* pag. 330.

germane, ascundea în ea virusul discreditării marelui concept aristotelic al omului ca animal rationale şi făcea posibilă convertirea lor în instrumente ale activismului fascizant. Finalul studiului din **1934,** o adevărată oraţie funebră a existenţialismului (e adevărat mai ales a celui „politic“, ilustrat de cuvîntările lui Heidegger din **1933** şi de scrierile lui Carl Schmitt), echivala şi cu o profesie de credinţă: cuceririle filozofiei clasice germane, integrate de „teoria ştiinţifică a societăţii”, concretizată în critica economiei politice a lui Marx, sînt de aci încolo singurele puncte de sprijin teoretice ale drumului pe care era hotărît să-l urmeze Herbert Marcuse.

Dacă am insistat atît de mult asupra raporturilor între primele scrieri ale lui Herbert Marcuse şi *Lebensphilosophie* sau Heidegger, şi asupra procesului de eliberare treptată a sa de sub înrîurirea lor, este pentru că sîntem confruntaţi nu rareori, în literatura filozofică recentă, cu tendinţa de a acorda o pondere specială influenţei lui Heidegger nu numai asupra lucrărilor de început, dar şi asupra scrierilor de maturitate ale lui Marcuse, inclusiv asupra *Omului unidimensional.* Otto Poggeler în recenta sa carte „Philosophie und Politik bei Heidegger” întreprinde la un moment dat o asemenea paralelă Marcuse-Heidegger, cu aplicaţie la critica „gîndirii unidimensionale” şi mai ales a „tehnicii” în societăţile industriale dezvoltate, punînd la contribuţie şi un studiu de Reinhart Maurer, apărut în **1970** în publicaţia „Philosophisches J ahrbuch“: „Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat” („Heidegger aplicat. Herbert Marcuse şi proletariatul academic“)[§§§§§§§§§]. Venite din partea unor discipoli şi comentatori ai lui Heidegger, asemenea încercări nu constituie chiar o surpriză. Cînd ele

§§§§§§§§§ Otto Poggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger,* **1972,** Verlag Karl Albert, Freiburg / München, pag. **115119.**

vin însă din partea unor reprezentanţi autorizaţi ai grupului din jurul „şcolii de la Frankfurt“, ca Jürgen Habermas, spirite apropiate prin întreaga lor formaţie de linia de gîndire a materialismului istoric, nu putem aluneca asupra lor cu uşurinţă. Vorbindu-ne despre convingerea sa că „faza“ heideggeriană a începuturilor lui Marcuse nu a fost pur şi simplu „un capriciu” (eine Marotte), Habermas ne încredinţează că nu-l putem înţelege pe Marcuse de astăzi fără cel de ieri şi, deşi într-o formulare ambiguă, nu ezită să ne pună în faţa unei idei cu consecinţe dintre cele mai serioase: „Cine nu presimte măcar în categoriile teoriei freudiene a instinctelor, din care Marcuse a dezvoltat o construcţie marxistă a istoriei, ca şi în antropologia sa de curînd pusă din nou în valoare, categoriile sedimentate din *Sein und Zeit,* nu este apărat de o manifestă înţelegere greşită a lucrurilor”[**********]. Lăsînd deocamdată deschisă o problemă atît de importantă, să ne mărginim a releva că dacă Otto Poggeler tinde să vadă în studiul din 1932 al lui Marcuse dedicat *Manuscriselor economico-filozofice* ale lui Marx pur şi simplu o lectură a lor în perspectivă heideggeriană, Jürgen Habermas, într-o formă mai atenuată, este înclinat să le privească drept o conversiune materialistă a „analiticii existenţiale” din *Sein und Zeit*[2]. Mărturisim că nici una din cele două afirmaţii (mai ales cea dintîi) nu ni se pare a da socoteală de natura reală şi valoarea studiului lui Marcuse,

---

********** Jürgen Habermas, *„Herbert Marcuse. Einleitung zu einer Antifestschrift“,* text publicat cu prilejul celei de-a 70-a aniversări a lui Marcuse în volumul *„Antworten auf Herbert Marcuse“,* Frankfurt, 1968 (edition Suhrkamp vol. 263), pag. 10—11.

a O. Poggeler, op. cit., pag. 115; Jürgen Habermas, op. cit., pag. 11.

a H. Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs,* studiu reprodus în volumul „Kultur und Gesellschaft”, II, ed. cit., pag. 7-48.

ca şi de greutatea lui specifică în devenirea intelectuală a gînditorului.

Particularitatea comună a celor două studii publicate de Marcuse în anii 1932-1933, cel consacrat valorificării – prima în literatura filozofică universală – *Manuscriselor economico-filozofice din 1844* ale lui Marx şi cel intitulat „Despre fundamentele filozofice ale conceptului de muncă în ştiinţa economică” (1933)[8], este polemica împotriva interpretării „economiste” a marxismului (deci ruptura cu orice punct de vedere scientist-pozitivist asupra operei lui Marx), evidenţierea cu extremă energie a caracterului *filozofic* al marxismului, ca o concepţie *omnilaterală* asupra fiinţei umane şi afirmarea inseparabilităţii între economia politică, filozofie şi teoria revoluţiei proletare în opera lui Marx. Interesul exegetului se îndreaptă către valorificarea plenară a conceptelor *filozofice* („speculative” va spune mai tîrziu, cu accent pejorativ, Althusser) din scrierea tînăi'ului Marx, formulate în dialogul critic şi comprehensiv în acelaşi timp cu Hegel: tensiunea între „esenţa” fiinţei umane şi forma ei concretă de „existenţă” în societatea dominată de alienare, opoziţia între categoria de *a avea (das Ilaben),* hegemonică sub regimul proprietăţii private, şi categoria de *a fi,* ca sinteză a facultăţilor omului integral, distincţia principială între „reificare” (Verdinglichung), ca formă de transformare a omului în *lucru,* şi „obiectivare” (Vergegenstăndlichung), ca însuşire inalienabilă a fiinţei umane, cea dintîi fiind doar o formă mistificată, circumscrisă social-istoric, a celei de-a doua etc. Originalitatea analizelor lui Marcuse se exprimă pregnant în energia cu care polemizează împotriva interpretării pur *economice* a categoriei de *muncă:* el priveşte travaliul ca o categorie *ontologică* a fiinţei umane, care ar angaja totalitatea facultăţilor omului, transgresînd sfera purei producţii şi reproducţii

materiale pentru a îmbrăţişa ansamblul activităţilor în complexa interacţiune om-lume (deci şi pe cele pur „spirituale”). Vigoarea cu care sînt asimilate tocmai conceptele cele mai pur „filozofice” ale gîndirii tînărului Marx şi modul categoric în care este respinsă ideea unei rupturi între Marx cel „speculativ” din tinereţe şi cel „ştiinţific” al scrierilor economice de maturitate (Marcuse ni se dezvăluie aci ca un anti-Althusser *avant la lettre,* subliniind explicit *continuitatea* în evoluţia lui Marx)[††††††††††] au o explicaţie precisă: cînd invocă inversiunea funestă a raportului între „esenţa” fiinţei umane şi „existenţa” ei în condiţiile „facticităţii capitaliste”, punînd la contribuţie teza lui Marx că sub regimul muncii înstrăinate auto-realizarea omului este subordonată reproducerii existenţei sale (raportul firesc fiind – sau, mai exact, trebuind să fie – cel invers), Herbert Marcuse urmăreşte să introducă ideea sa privilegiată, cu consecinţe considerabile în scrierile ulterioare, că anomaliile capitalismului nu ar reprezenta doar o „criză economică sau politică”, ci o „catastrofă a esenţei umane” şi că, prin urmare, abolirea vechii societăţi nu poate fi echivalentă doar cu o *„reformă* economică sau politică”, ci reclamă, spre a fi *autentică,* o revoluţie radicală a întregii *condiţii umane*[1]*.*

Este limpede că tocmai un spirit care pătrunsese în toate articulaţiile şi interstiţiile gîndirii hegeliene şi îşi şlefuise gîndirea la şcoala subtilităţilor din *Fenomenologia Spiritului,* asimilîndu-şi tezele despre dialectica „sclavului” şi „stăpînului”, despre „muncă” şi „faptă” (das Thun) ca moduri esenţiale ale existenţei umane[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡] [§§§§§§§§§§], dispunea cu adevărat de instrumentele intelectuale spre a înţelege nou-

---

†††††††††† Op. cit., pag. 176, nota.

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft,* ed. cit., pag. 34.

§§§§§§§§§§ *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,* ed. cit., p. 290-299.

tatea filozofică a *Manuscriselor* lui Marx şi, mai ales, de a valorifica din plin iniţiativa revoluţionară a lui Hegel şi Marx de a considera munca drept categoria fundamentală a existenţei umane. Herbert Marcuse se întîlnea aci cu demersul de gîndire al lui Georg Lukâcs din *Der junge Hegel* (carte încheiată în 1938, dar iniţiată cam în anii în care au apărut şi studiile amintite ale lui Marcuse) şi anticipa, în sens larg, capitolul despre muncă din *Ontologia existenţei sociale* a lui Lukâcs. Iniţiativa studiului din 1933 al lui Marcuse de a neutraliza accepţia restrictivă a conceptului de muncă, redus la o categorie pur economică, şi de a-i conferi una universală, cea care ar îmbrăţişa î n săşi esenţ a ontologică a fiinţei umane, nu ne apare mai puţin ca o contribuţie remarcabilă, sub unele laturi chiar grandioasă, deşi ea cuprinde în nucleul ei, cum vom vedea, aspecte profund discutabile şi vulnerabile***********. Actul filozofic de des-economizare a noţiunii de muncă, demonstrînd că tensiunea între subiect şi obiect (om şi lume), caracterizată prin activitatea subiectului uman de apropriere şi modelare a lumii, cu scopul de a conferi scopurilor sale transformatoare soliditate şi trăinicie, are un caracter omnivalent, ni se pare de o justeţe incontestabilă; ideea lui Marcuse era că nu este îngăduit să restrîngem mutaţia ontologică produsă prin apariţia muncii la perspectiva lui *homo oeconomicus,* ci ea trebuie să cuprindă, în indiviziu- nea lor, multitudinea posibilităţilor umane, generate de instaurarea unui nou tip de relaţie subiect-obiect (auto-producerea omului însuşi prin neîntrerupta sa acţiune multiplă asupra alterităţii: dialectica relaţiei între „Selbsttäterschaft" şi „Sein-bei-

*********** Karel Kosik, în car tea sa *Dialectica concretului,* se numără printre puţinii care au semnalat importanţa studiului lui Marcuse, arătîndu-se dealtfel viu stimulat de el, nu fără a se distanţa sub diverse aspecte (cf. ed. germană, 1967, Suhrkamp Verlag, p. 197 şi 205).

Anderen"i arată cît de puternică era influenţa lui Hegel asupra conceptului propus de Marcuse).

Ni se pare în acelaşi timp evident că studiul lui Marcuse urmărea un scop polemic. Ideea că munca nu poate fi redusă la actul producţiei şi reproducţiei materiale, şi mai ales că ea nu este un „scop în sine" (Selbstzweck), ci doar un *mijloc,* pentru împlinirea şi amplificarea personalităţii umane, cu corolarul teoretic: teoria economică trebuie întemeiată pe o „ontologie a omului"[††††††††††† ‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡], urmărea să evidenţieze faptul că sub dominaţia raporturilor stăpîn – sclav (spre a utiliza faimoasa dihotomie hegeliană, a cărei expresie extremă este reificarea capitalistă), o mare categorie de indivizi este condamnată să muncească doar sub specia producţiei şi reproducţiei materiale, existenţa lor fiind amputată de *bi-dimensionalitatea* funciară a muncii. Oricîtă înţelegere am avea pentru legitimul demers de gîndire al lui Marcuse, descifrăm în zelul său anti-eco-nomist o tendinţă negativă, simetrică în sens invers cu cea combătută de el, de a subaprecia primordialitatea economiei în viaţa socială, identificînd-o parcă, pur şi simplu, cu imperiul producţiei reificate: procesul trecerii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii, către care se îndreaptă întreaga atenţie a gînditorului, nu apare astfel luminat în reala lui complexitate. Este semnificativ că rolul hotărîtor al producţiei şi reproducţiei materiale în tranziţia de la starea de animalitate la cea de umanitate este cu totul ignorat: textul lui Engels despre „Rolul muncii în procesul transformării maimuţei în om" nu este nici o clipă amintit. Ideea programatică a lui Marcuse că explozia umanităţii din om, ca *praxis* liber, s-ar fi

produs nu prin intermediul tensiunii dialectice între *nevoie* şi *creaţie* (conceptul de „nevoie" era

††††††††††† Art. cit., în voi. cit., p. 31.
‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ lbid., p. 41.

expulzat pur şi simplu din sfera de explicaţie a muncii, fiind înlocuit prin cel de „Bedarf“ – cerinţă[1]), ci datorită *discrepanţei* între prisosul posibilităţilor umane şi însuşirile limitate ale lucrurilor şi omului însuşi, nu rezistă criticii (ea ne apare mai curînd ca un ecou heideggerian): ne întîmpină aci aceeaşi subapreciere a rolului *necesităţii* în geneza fiinţei umane şi mai ales a faptului că multitudinea posibilităţilor umane, exaltată de Marcuse, nu este pur şi simplu un *dat,* ci apare şi se dezvoltă în procesul îndelungat şi complicat de înfrîngere a regnului necesităţii. Meritul de a fi subliniat că ţinta către care se îndreaptă devenirea fiinţei umane nu poate fi localizat în sfera producţiei şi reproducţiei materiale, că infrastructura economică este doar un *mijloc* pentru auto-afirmarea posibilităţilor umane pe multiple planuri, că privată de dimensiunea *libertăţii* („kală” în denominaţiunea aristotelică), sfera producţiei degenerează în economismul specific reificării moderne, rămîne însă intact şi anticipează fecunda evoluţie ulterioară a gînditorului (chiar dacă trecerea de la economia reificată la cea liberă şi, prin urmare, rolul *pozitiv* al economiei în tranziţia din regnul necesităţii în cel al libertăţii nu apar puse în valoare cu ponderea cuvenită).

Activitatea lui Herbert Marcuse în perioada de după instaurarea puterii naziste (ianuarie 1933) nu poate fi separată de cea a grupului de intelectuali, cu toţii de formaţie marxistă, uniţi în jurul *Institutului pentru cercetarea socială* şi al revistei *Zeitschrift fur Sozialforschung,* conduse din 1931 de Max Horkheimer (creat încă în 1923 şi dirijat pînă în 1930 de un cunoscut marxist al epocii, Cari Grun- berg, născut în 1861 la Focşani în România, Institutul din Frankfurt a intrat abia o dată cu instalarea lui Horkheimer ca director în perioada sa de adevărată productivitate, care îi va aduce marea faimă de mai tîrziu). închis la începutul anului 1933 de hitlerişti, ca o organizaţie cu ,,tendinţe ostile

statului“ (orientarea ei „făţiş marxistă“, cum o caracterizează Martin Jay[§§§§§§§§§§§] [************], nu o predestina unei alte soarte), Institutul emigrează întîi la Geneva, unde Horkheimer şi Marcuse se află în 1933 (Adorno se va stabili timp de cîţiva ani la Oxford în Anglia), dar la invitaţia generoasă a unor sociologi cunoscuţi ca Celestin Bougie şi Maurice Halbwachs îşi creează o filială şi la Paris (cu sprijinul şi al lui Henri Bergson, impresionat favorabil de activitatea Institutului), precum şi una la Londra. Editarea revistei va fi preluată de Felix Alcan la Paris. în 1934 universitatea americană Columbia oferă Institutului afilierea şi un sediu la New York; în acelaşi an, urmîndu-l pe Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Fred Pollock şi Karl Wittfogel se instalează în Statele Unite (Erich Fromm se afla acolo încă din 1932, iar Adorno îi va urma cu cîţiva ani mai tîrziu).

O istorie a „şcolii de la Frankfurt“ depăşeşte cu mult intenţiile studiului de faţă. Să spunem doar că dintre toţi membrii ei, Herbert Marcuse a rămas în acei ani cel mai fidel preocupărilor strict filozofice, desigur în interiorul orientării comune a colaboratorilor *Institutului:* valorificarea materialismului istoric şi a cuceririlor marii filozofii clasice germane pentru analiza realităţii sociale contemporane. Tendinţa semnalată de Adorno încă din 1932, în recenzia sa la prima carte despre Hegel a lui Marcuse, şi anume transferul atenţiei de la categoria speculativă a „istoricităţii“ către problemele concrete ale „istoriei”, deci deplasarea centrului de greutate de la influenţa heideggeriană către „subiectivitatea“ hegeliană şi cea „intra-istorică“[††††††††††††], avea să se confirme şi să se

§§§§§§§§§§ *Ibid.,* pag. 26.

************ Martin J ay, *The Dialectical Imagination,* ed. cit., pag. 29.

†††††††††††† *Zeitschrift fur Sozialforschung,* Leipzig, J ahrgang I, 1932, Heft 3, pag. 409-410.

[1] Herbert Marcuse, *Zum Begriff des Wesens,* în

concretizeze din plin în studiile tipărite de Marcuse după 1934.

Originalitatea lor o oferă reexaminarea unora dintre marile concepte ale filozofiei clasice, cu aparenţe pur speculative – conceptul de esenţă, cuplul categoria! particularitate-generalitate, relaţia între sensorialitate, suflet şi raţiune sau corelaţia hedonism – idealism etc. – dintr-o perspectivă inedită: confruntarea cu realitatea socială a unor formaţiuni istorice divizate în clase antagoniste şi cu viziunea unei societăţi eliberate de funestele lor contradicţii. Conceptul tradiţional de esenţă, dar şi cel al fenomenologiei lui Husserl, degradarea platoniciană a 1 umii sensibile şi apologia simetrică a lumii Ideilor dar şi separaţia aristotelică între lumea necesităţii sau utilităţii şi cea a frumuseţii, conceptul kantian al imperativului categoric şi exaltarea de către Hegel a Raţiunii, dar mai ales celebrarea „sufletului“ şi „interiorităţii“ în opoziţie cu bruta materialitate, tipică de pildă în instituirea modernă a antinomiei cultură-civilizaţie, sînt supuse rînd pe rînd unui vast examen critic în studiile tipărite de Marcuse între anii 1936-1938. Ele culminează cu cea de-a doua carte despre Hegel, „Raţiune şi Revoluţie“, apărută la New-

---

Zeitschrift fur Sozialforschung, V, 1936, p. l-39. Studiul nu ne-a fost accesibil în forma lui originală (el nu se află reprodus în culegerea *Kultur und Gesellschaft,* ci doar în cea apărută în Statele Unite sub titlul *Negations)* şi ne-am folosit de amplele extrase oferite de G.E. Rusconi în „La teoria critica della societa”, p. 322-332, şi de citatele din *The Dialectical Imagination* a lui Martin Jay, p. 76-77. Cu aproape trei decenii după publicarea studiului de mai sus, Marcnse va reveni asupra fenomenologiei lui Husserl, de astă dată cu referinţe la ultima lucrare a filozofului: „Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală”, într-o interesantă conferinţă intitulată ***On** Science and Phenomenology,* rostită în 1964 la Boston cu prilejul unui colocviu asupra filozofiei ştiinţei (cf. traducerea italiană în vol. *Herbert Marcuse: Critica della societâ repressiva,* Feltrinelli, Milano 1968, p. 56-68).

York în 1941, unde filozofia hegeliană este radiografiată din perspectiva celei mai moderne şi mai consecvente teorii materialiste: cea a lui Marx.

Studiul despre „Conceptul de esenţă“, tipărit în 1936, este caracteristic pentru metoda folosită. Noţiunii fenomenologice de esenţă i se reproşează, de pildă, contemplarea lucrurilor sub specia invarianţei: faimoasa *intuiţie de esenţă* husserliană (Wesensschau) este prin definiţie un act pur receptiv , acceptînd fenomenele ca *date,* fără a lua în consideraţie dinamica lor multiplă, şi prin urmare devenirea istorică a esenţelor. Fostul admirator al fenomenologiei îi reproşează acum caracterul ei pozitivist (prezent cu tot demersul ei programatic antipoziti- vist): acuzaţia surprinzătoare de *quietism,* noţiune etică, deci improprie într-o discuţie gnoseologică, nu devine comprehensibilă decît dacă ţinem seama că hegelianul Marcuse, obsedat de ideea tensiunii între existenţa dată şi posibilităţile ei imanente, susceptibile de a o transcende, stabileşte acum un circuit perpetuu între consideraţiile epistemologice şi cele din sfera etico-socială. Caracterul prin definiţie *descriptiv* al fenomenologiei o predestinează acceptării unui raport static între fenomen şi esenţă, căruia Marcuse îi opusese încă în prima sa carte despre Hegel o viziune istorică-dinamică (v. p. 77)1, singura aptă să răspundă setei sale de critică socială şi aspiraţiei către un concept revoluţionar al prax's-ului. Preţuirea acordată totuşi fenomenologiei lui Husserl, considerată ca *ultimă* expresie a vechiului raţionalism inaugurat de Descartes, nu se extinde şi asupra „eticii materiale a valorilor”, cultivată de discipolul lui Husserl, Max Scheler; doctrina lui Scheler este învinovăţită chiar de a se fi sustras, prin teoria a priori-ului material, instanţelor raţiunii individuale şi universale şi de a fi furnizat instrumente intelectuale pentru justificarea unor comportamente colective în interiorul unei ordini sociale autoritare (cf. lucrarea lui O. Dietrich, din

1935, *Fundamentul filozofic al naţional- socialismului,* apărută la Breslau, în care se ajunge la exaltarea Fiihrerului în termeni schelerieni).

Obiectul central al adversităţii lui Marcuse îl formează însă sciziunea între idealitate şi materialitate, caracteristică idealismului clasic şi modern, cu corolarul ei principal: celebrarea valorilor ideale prin deprecierea celor materiale. Latura cea mai interesantă a studiilor sale este demistifi- carea interiorităţii şi transcendentalităţii ca zone de localizare a valorilor autentice, în opoziţie cu lumea materială a simţurilor, stigmatizată ca fragilă, nesigură şi înşelătoare. Nici imperativul categoric al lui Kant nu scapă de o asemenea sancţiune severă, ci dimpotrivă este considerat unul dintre pilonii de susţinere ai falsei dualităţi. Fără îndoială filozoful nu pune pe acelaşi plan raţiunea universală a idealismului clasic, în care era proiectată aspiraţia către o umanitate emancipată (chiar dacă într-o formă mistificată), cu apologia ostentativă a „sufletului” şi „interiorităţii” din diversele filozofii moderne (de tipul celei a lui Spengler, cu faimoasa dihotomie cultură-civi- lizaţie), unde degradarea exteriorităţii materiale dobîn- deşte o evidentă funcţie socială conservatoare. Este chiar interesant să amintim, ca fiind foarte simptomatic şi pentru evoluţia gînditorului faţă de poziţiile sale iniţiale, că în „Studiul despre autoritate şi familie”, din 1936, Herbert Marcuse ia la un moment dat apărarea conceptului kantian al „cauzalităţii din libertate”, componentă esenţială a i^ii de „libertate transcendentală”, împotriva acuzaţiei că Immanuel Kant ar fi transferat în mod ilegitim un concept din cîmpul ştiinţelor naturii (cauzalitatea) în sfera vieţii morale, compromiţînd astfel caracterul „existenţial” al libertăţii; fostul admirator al lui Heidegger nu şovăie să afirme de astă dată explicit superioritatea eticii kantiene asupra oricărei

„ontologii existenţiale”, justifi- cînd-o tocmai prin intervenţia activă asupra lumii a raţiunii practice kantiene în opoziţie cu localizarea *statică* a libertăţii în filozofiile de tip existenţial[1]. Reproşul său 1 a adresa lui Kant viza expulzarea programatică a motivelor materiale din sfera autenticei libertăţi, cea transcendentală. Antinomiile libertate-fericire sau libertate-plă- cere, cu implicaţiile lor fundamental ascetice, inerente glorificării ideii de *datorie* şi sinonimiei ei la Kant cu ideea de *libertate,* erau vehement combătute. Exagerările lui Marcuse în critica idealismului clasic nu pot fi înţelese decît dacă adoptăm unghiul său de vedere: transfigurarea idealistă a ideilor de libertate şi raţiune, cu statuarea, chiar la Hegel, a unui divorţ între ideea de „raţiune” şi cea de „fericire”, şi mai ales, în filozofiile ulterioare, cultul *sufletului* (zonă a vieţii afective difuze, opusă clarităţii reci a „spiritului”), erau pentru Marcuse insuportabile ca expresii ale unei culturi „afirmative”, care ascundea cauzele reale ale stărilor de mizerie şi precaritate din lume, şi mai ales neutraliza căile reale de luptă pentru autentica instaurare a raţiunii şi libertăţii (cele pe tărîmul raporturilor de producţie materiale). Idealismul şi exaltarea interio- rităţii erau pentru el sinonime cu *resemnarea* în faţa nega- tivităţii reale şi cu abandonarea lumii într-o stare de perpetuă reificare[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ §§§§§§§§§§§§].

Este explicabil, într-un asemenea context, că reabilitarea noţiunilor de eudemonie şi de hedonism a fost iniţiativa filozofică cea mai importantă a lui Marcuse în perioada de care ne ocupăm. De ce a fost tratat atîta vreme omul „plăcerii neraţionalizate“ ca un strigoi în

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Herbert Marcuse, *Studien über Autorität und Familie,* în volumul *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft,* ed. cit., p. 94.

§§§§§§§§§§§ Herbert Marcuse, *Uber den affirmativen Charakter der Kultur,* în volumul *Kultur und Gesellschaft,* I, ed. cit., p. 56-101.

diferitele filozofii idealiste şi doctrine religioase ? De ce a fost condamnat eudemonismul la o poziţie strict marginală în istoria filozofiei? Cum a ajuns Hegel să afirme că triumful progresiv al raţiunii în istorie a fost însoţit inevitabil de nefericirea indivizilor, deoarece „Istoria universală nu este terenul fericirii. Perioadele de fericire sînt în ea foi goale...“? De ce au fost, într-un cuvînt, ideea de plăcere sau cea de fericire atît de vitregite ? Aporiile hedonismului sînt dezvăluite cu o rară sagacitate de autorul studiului *Zur Kritik des Hedonismus,* tipărit în 1938. Metoda este cea cunoscută: scoaterea la iveală, printr-un act de adevărată „decriptare”, a implicaţiilor socio-istorice ale unor concepte, înlănţuite pînă atunci într-o dialectică aparent pur speculativă. Legitimitatea hedonismului, care afirma încă în antichitate drepturile plăcerii împotriva ideilor de renunţare sau de asceză, implicate de caracterul represiv al oricărui idealism, este incontestabilă. Continuitatea între „protestul materialist al hedonismului”, în care era conservat „o parte altfel proscrisă a libertăţii umane”, şi „interesele teoriei critice” (prin care Marcuse înţelege mereu concepţia marxistă), apare cu puterea evidenţei[1]. Condes- cenden ţa şi rezerva cu care este tratat eudemonismul de către Hegel, de pildă în scrierea sa de tinereţe *Credinţă şi ştiinţă*************** ††††††††††††*, nu au mai puţin o relativă îndreptăţire. Cît timp plăcerea şi fericirea erau considerate a purta prin definiţie sigiliul *subiectivităţii* şi *particularităţii,* fiind localizate în zona efemerului, tăgăduindu-li-se atributele obiectivi- tăţii şi universalităţii, rezervate imperiului raţiunii şi adevărului, antinomia între fericire şi adevăr, a căror conciliere ideală o visa Hegel, era insolubilă. Perspicacitatea lui Marcuse ni se dezvăluie acolo unde el scoate la iveală, cu ascuţime şi fineţe de

************* Herbert Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus,* în voi. *Kultur und Gesellschaft* I, ed. cit., pag. 130-131. Vezi şi volumul de faţă p. 136.

†††††††††††† Hegel, *Studii filozofice,* Hditura Academiei, 1967, p. 11- 15.

gîndire, substraturile social- istorice ale unei asemenea contradicţii, de care nu scapă nici hedonismul cirenaic şi nici chiar cel epicureic. Tensi. unea între efemeritatea plăcerii şi perpetuitatea adevărului este circumscrisă la sfera unei societăţi în care raţiunea, ca organ de stabilire a adevărului, este identificată cu subordonarea faţă de un mecanism social bazat pe legile valorii de schimb şi ale vînzării muncii ca marfă (degradarea vechii „raţiuni universale” la rangul de simplă „raţiune instrumentală” sau „raţiune tehnică” este un motiv comun al scrierilor „şcolii de la Frankfuri”). Sacrificiul plăcerii în favoarea raţionalităţii (fie şi sub forma „moralei rigoriste”) apare inevitabil într-o societate dominată de anarhia producţiei şi devorată de pasiuni achizitive (lucrul cel mai *bun* este cel mai scump, nu cel mai ieftin, deci cel accesibil minorităţii puternice şi nu majorităţii mizere şi nefericite). Concilierea între particular şi general, între interesele particulare ale indivizilor şi cele generale ale societăţii, între „plăcere” şi „adevăr” nu este o problemă filozofică sau speculativă, ci una a practicii sociale. O societate care dezvoltă intens forţele de producţie şi generează, în mod paralel, o amplificare şi diferenţiere considerabilă a sensorialităţii umane, dar în acelaşi timp privează majoritatea indivizilor de satisfacerea exigenţelor lor multiplicate, conslrîngîndu-i să lucreze spre a-şi asigura doar existenţa lor materială şi reproducţia forţei lor de muncă, este o societate condamnată. Cît timp subiectul activităţii sociale îl formează vinderea forţei de muncă spre a asigura profitul unei minorităţi, „interesele sociale generale” invocate de puterea dominantă apar ca o „uzurpare a generalităţii”[1] („falsa generalitate” pe care o va denunţa mai tîrziu şi Adorno), clădită pe amputarea şi sacrificarea intereselor particulare. Sînt prefigurate aci leit-motivele esenţiale ale criticii pe care o va desfăşura Herbert Marcuse mai tîrziu împotriva multiplelor aspecte represive ale societăţii capitalismului tardiv. Falsele nevoi şi

falsele satisfacţii „introectate” de o asemenea societate spre a-şi asigura o reproducţie nestingherită, de la cultul „jertfei de sine”, emancipată de plăcere sau satisfacţie, la cruda voluptate războinică sau la falsele distracţii, fără a exclude „falsa plăcere a protecţiei masochiste pe care le-o asigură o putere eteronomă”[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡] [§§§§§§§§§§§§§], sînt denunţate cu nu mai puţină clarviziune. Plăcerea, satisfacţia şi fericirea nu pot fi scoase din starea lor de marginalitate socială, mai exact: de *accidentalitate* (de auxiliare întîmplătoare ale travaliul ui social), decît acolo unde puterea şi controlul asupra vieţii sociale trec în mîinile majorităţii indivizilor, decişi să facă din interesele şi aspiraţiile lor adevăratul subiect al vieţii sociale şi să suprime astfel vechea non-coincidenţă între particularitate şi generalitate. Raţiunea hegeliană şi hedonismul antic sau iluminist sînt conciliate de Marcuse într-o sinteză socială ai cărei promotori sînt „teoria critică” şi practica socialistă. Sub raport strict filozofic, descifrăm o sinteză sui generis între simpatia nedisimulată pentru anti-ascetismul şi vitalismul nietzscheean şi elogiul „idealului” din *Estetica* lui Hegel, ca formă de armonizare a subiectivităţii şi obiectivităţii, prin simultana dez- opacizare a lumii şi substanţializare a subiectivităţii[**************].

Plăcerea şi satisfacţia sînt acte prin excelenţă individuale şi Herbert Marcuse va sublinia mereu că indivizii, priviţi în autonomia lor, şi nu societatea, ca o entitate impersonală (inexistentă dealtfel în afara membrilor care o compun), sînt adevăratul subiect al istoriei. El nu va uita însă

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Herbert Marcuse, op. cit., p. 162.

§§§§§§§§§§§§§ *Ibid.*

************** Studiul despre „Caracterul afirmativ al culturii” se încheia cu un citat programatic din Nietzsche, după ce exploziile antitranscendentaliste ale autorului lui *Zarathustra* fuseseră elogios invocate pe parcurs, iar cel despre hedonism sfîrşea cu o semnificativă rememorare a noţiunii de „ideal” din estetica hegeliană.

nici o clipă legătura inextricabilă dintre individ şi societate, ci dimpotrivă va situa centrul de gravitate al gîndirii sale în acea filozofie care, mai mult ca oricare alta, de la Aristotel încoace, va face din unitatea între individual şi universal, mai exact: între singular, particular şi general, piatra ei unghiulară: filozofia lui Hegel, văzută în perspectiva răsturnării ei materialiste de către Marx. Filozofia lui Hegel i se înfăţişează acum ca o imensă scenă, pe care se desfăşoară marea dramă a raporturilor între individ şi istorie. Ea îi apare şi ca o adevărată cheie hermeneutică pentru interpretarea evenimentelor contemporane. Cînd Marcuse publică în 1941 cea de-a doua carte a sa despre Hegel, „Raţiune şi revoluţie”, dedicată lui Max Horkheimer, scopul ei nemijlocit este de a spulbera legenda unei afinităţi între filozofia hege- liană, în special doctrina hegeliană a statului, şi ideologia fascismului sau naţional-socialismului (idee cu o anumită circulaţie atunci în ţările anglo-saxone); intenţia este realizată cu o putere de convingere şi cu o elocvenţă teoretică remarcabile. Cum a observat însă prea bine şi Alfred Schmidt în postfaţa sa la traducerea germană a volumului *Reason and Revolution* (Schmidt este şi autorul unui important studiu dedicat începuturilor lui Marcuse: „Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse“[1]), valoarea cărţii depăşeşte cu mult o asemenea intenţie circumscrisă istoric; ea a adus o contribuţie decisivă la revigorarea studierii lui Hegel în general şi, mai ales, a proiectat o lumină puternică asupra raporturilor strînse între dialectica hegeliană şi teoria critică a societăţii elaborată de Marx.

Spre deosebire de prima carte despre Hegel, unde principalele concepte ale dialecticii hegeliene erau tratate într-un plan pur speculativ, fără nici o raportare la originile lor social-istorice (spre a nu mai vorbi de faptul că în teza susţinută cu Heidegger numele lui Marx nu

apărea nici măcar o singură dată, deşi, după cum am văzut, relaţia Hegel-Marx se afla de atunci în centrul preocupărilor lui Marcuse[††††††††††††††][‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]), cea de-a doua este construită în perspectiva unei legături neîntrerupte între opţiunile social-politice ale filozofului german şi principalele articulaţii ale gîndirii sale strict filozofice. Paralela cu demersul de gîndire al lui Lukăcs din *Der junge Hegel* este acum frapantă (cele două lucrări au fost însă elaborate cu totul independent una de cealaltă). Tribunalul raţiunii, în faţa căruia Hegel aduce spre judecată evenimentele istorice ale trecutului şi prezentului, este, cel puţin în prima fază a operei sale, incarnarea marilor idealuri ale revoluţiei franceze; Marcuse aruncă punţi fireşti între idolatrizarea raţiunii, prin cultul *Fiinţei Supreme,* de către Robespierre şi glorificarea raţiunii în sistemul hegelian[§§§§§§§§§§§§§§]. Pătrunderea uimitoare cu care Hegel a descoperit nu numai structura societăţii burgheze în general, celebrînd emanciparea ei de servituţile vechii orînduiri feudale, dar şi contradicţiile ei antagonice (aflate pe atunci încă într-o stare incipientă), ne oferă explicaţia veritabilă a gîndirii sale dialectice, cheia pentru a înţelege preeminenţa *principiului contradicţiei* în interpretarea hegeliană a lumii. O analiză cuprinzătoare a lucrării lui Marcuse depăşeşte aci cu mult posibilităţile noastre. Să

††††††††††††††	Herbert Marcuse f Alfred Schmidt, op. cit., p. 111142.

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡	Cf. *supra,* p. 15. Cînd editura Klostermann din Frankfurt a tipărit în 1968, într-o „a doua ediţie neschimbată“, cartea din 1932 despre *Ontologia lui Hegel,* Marcuse a precedat-o de cîteva rînduri în care arăta că reelaborarea cărţii ar fi transformat-o într-o *operă nouă;* el înţelegea astfel să marcheze fără echivoc distanţa care separa lucrarea sa de tinereţe de stadiul atins în evoluţia sa ulterioară.

§§§§§§§§§§§§§§ Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie,* Hermann Luchte- rhand Verlag, 2. Auflage, 1962, p. 16.

remarcăm doar intensitatea cu care el scoate la iveală *negaţia* ca un principiu constitutiv în devenirea lucrurilor, instabilitatea şi „neliniştea“ ca atribute inerente fenomenelor. Precizia şi profunzimea în reconstituirea itinerarului lui Hegel pe terenul convingerilor sale social-istorice, de la adversitatea intransigentă faţă de instituţiile *vechiului regim,* caracteristică fazei revoluţionare a scrierilor din perioada Tubingen-ului, şi pînă la glorificarea lui Napoleon, ca incarnare a noii societăţii burgheze triumfătoare (căreia i se dezvăluie de altfel, cu o sagacitate premonitorie, adîncile contradicţii lăuntrice) îi îngăduie lui Marcuse să proiecteze vastul fundal pentru înţelegerea spiritului de subversiune şi neîmpăcare cu realităţile constituite al dialecticii hegeliene. Autorul cărţii *Raţiune şi Revoluţie* pune astfel în valoare cu predilecţie tocmai acel aspect central al gîndirii hegeliene – *dialectica negativă,* care a trezit repulsia nu numai a contemporanilor romantici de tipul lui Fr. Schlegel, autorul formulei „satanism filozofic“, aplicată lui Hegel, dar şi a unei îndelungate posterităţi conservatoare, de la Schelling cel tardiv la filozofia „pozitivă“ a societăţii şi statului, instituită de Auguste Comte şi Friedrich Julius Stahl. Puţini au scos la iveală cu atîta putere de persuasiune, ca Herbert Marcuse, raţionalitatea adîncă a dinamismului hegelian: tensiunea între realitatea *dată* a lucrurilor şi posibilităţile lor latente, conducînd la transcenderea nemijlocirii şi suficienţei către natura lor adevărată, caracterul *devenit* (gewordener) şi nu *dat* al esenţelor, supremaţia generalului asupra particularului, cu înţelesul că orice particularisme trebuie confruntate cu interesele generale ale umanităţii, simbolizate la Hegel de Raţiune. Caracterul prin definiţie anti-poziti- vist al dialecticii, expresie a vocaţiei ei subversive şi non- conformiste, şi-a găsit în Marcuse unul din interpreţii cei mai convingători.

Herbert Marcuse în *Raţiune şi Revoluţie* ca şi Georg Lukács în *Tînărul Hegel* au evidenţiat desigur deopotrivă curba descendentă descrisă de gîndirea socială a lui Hegel, de la elogiul vibrant al revoluţiei franceze şi, apoi, al lui Napoleon la acomodarea progresivă, nu lipsită însă de semnificative accente originale, cu starea de lucruri a societăţii germane din vremea sa. Lucrarea lui Lukács, mai cuprinzătoare şi mai profundă în reconstituirea primelor perioade din activitatea lui Hegel, spre a nu vorbi de superioara ei rigoare marxistă în critica idealismului hegelian (asupra căreia vom reveni), se încheie însă cu analiza *Fenomenologiei Spiritului* (1807), fără a se dispensa bineînţeles cu totul de trimiteri comparative la evoluţia ulterioară a gîndirii politice hegeliene[***************]. Originalitatea cărţii lui Marcuse este că îmbrăţişează *întreaga* traiectorie a filozofiei hegeliene, incluzînd analiza critică a ideilor expuse în operele lui Hegel cel matur, „Filozofia Dreptului" şi „Prelegerile de filozofie a istoriei", din aceeaşi perspectivă centrală a raporturilor între dialectica hegeliană şi dialectica materialistă a lui Marx. Lukács şi Marcuse se vor întîlni în a sublinia cu egală energie opoziţia categorică între gîndirea social-politică a lui Hegel şi filozofia politică a Restauraţiei, incarnată în scrierile adversarilor săi Haller şi Savigny. Printre contribuţiile cele mai preţioase ale analizei întreprinse în *Raţiune şi Revoluţie* se numără şi faptul că, urmărind involuţia lui Hegel de la exploziile de nonconformism împotriva statului din scrierile primei tinereţi la glorificarea statului sub forma monarhiei constituţionale în operele de maturitate, Marcuse pune în valoare, printr-o exegeză plină de fineţe şi ascuţime, distanţa între statul *vechiului regim,* cel al formaţiunii feudale, şi statul celebrat de

*************** Georg Lukács, *Der junge Hegel,* 1954, Aufbau-Verlag, Berlin, p. 521-532.

Hegel. Statul preconizat în „Filozofia Dreptului” urmăreşte să sancţioneze cuceririle societăţii burgheze şi ale liberalismului ei programatic, făcînd din proprietatea individuală temelia de neatins a organizării sociale. Tocmai luciditatea cu care Hegel descoperă că o societate clădită pe principiul proprietăţii private este inevitabil una a concurentei şi a raporturilor de inegalitate îl determină să caute în stat instrumentul principal de legiferare a *intereselor generale,* destinat să incarneze unitatea între particular şi general. Statul este în intenţia lui Hegel o personificare a legalităţii şi raţiunii, proteguind interesele întregului social împotriva uzurpării lor prin actele arbitrare ale unor indivizi sau ale unei minorităţi acaparatoare; opoziţia între concepţia hegeliană a statului, cu toate implicaţiile ei autoritare, şi teoria fascistă a statului totalitar, bazat pe impunerea prin violenţă a intereselor minorităţii dominante asupra majorităţii oprimate, apare astfel limpede marcată[1].

Marcuse va furniza chiar la un moment dat demonstraţia subtilă a faptului că atitudinea negativă a „autoritarului“ Hegel împotriva opoziţiei liberal-democratice era în fond o apărare a instituţiilor existente împotriva resentimentelor naţionaliste ale micii burghezii dezamăgite, care prevesteau mişcările fasciste de mai tîrziu[†††††††††††††††] [‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡] (Lukacs va formula observaţii asemănătoare, arătînd că Hegel opunea adversarilor săi „marele exemplu al poporului francez“, cel care abolise vechile stări de lucruri feudale[§§§§§§§§§§§§§§§]).

Analiza din *Raţiune şi Revoluţie* nu ascunde în acelaşi timp nici o clipă *resemnarea* şi *acomodarea* cu stările de fapt ale Restauraţiei, implicate în

---

††††††††††††††† Herbert Marcuse, op. cit., p. 163, 193, 360 şi 363366.

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ *Ibid.,* p. 162-163.

§§§§§§§§§§§§§§§ Georg Lukacs, op. cit., p. 529.

întreg sistemul de idei politice al lui Hegel; neputinţa de a găsi o soluţie antinomiilor societăţii burgheze decît în stat, ca o pretinsă putere supra-personală, situată deasupra intereselor egoiste, echivala cu refuzul soluţiei reale, de tip democratic-radical, a contradicţiilor sociale şi cu fixarea punctului de sprijin într-o instituţie „naturală“, de tipul monarhiei (fără a mai vorbi de faptul că ea echivala cu intangibilitatea raporturilor de producţie burgheze, generatoare inevitabile ale anarhiei şi inegalităţii sociale). Herbert Marcuse poate astfel scoate la iveală, în toată amploarea lor, contradicţiile gîndirii social-istorice a lui Hegel: cele dintre dorinţa ferventă de a rămîne fidel ideii unei posibile armonii între individual şi general şi adularea unei instituţii de tipul monarhiei constituţionale. Exegetul se arată însă sensibil mai ales la implicaţiile lor pur filozofice: neutralizarea spiritului critic-polemic al dialecticii hegeliene prin victoria idealismului. Marcuse demistifica apologia hegeliană a Reformei, ca supremă incarnare a ideii de libertate individuală, demonstrînd că proiectarea libertăţii în spaţiul interiorităţii lasă intactă non-libertatea reală; „armo- nismul” lui Hegel este profund inacceptabil, atît timp cît inegalitatea şi înstrăinarea domină nestingherite în spaţiul social real (este aci un motiv pe care îl vom întîlni şi în alte scrieri ale „Şcolii de la Frankfurt”, la Horkheimer ca şi la Adorno[1]).

Finalitatea celei de-a doua cărţi despre Hegel a lui Herbert Marcuse se află în ideea că implicaţiile criticpolemice ale dialecticii hegeliene au fost deplin valorificate *numai* în opera lui Marx, unde ele vor fi purificate de scoriile idealismului: „ … moştenirea istorică a filozofiei lui Hegel nu trebuie căutată la hegelieni (de dreapta sau de stînga); nu ei au păstrat viu conţinutul real al acestei filozofii. Tendinţele critice ale filozofiei lui Hegel au fost reluate şi continua te mult mai curînd în teoria socială a lui Marx, în timp ce, în afara marxismului, istoria

hegelianismului devenea istoria unei lupte *împotriva* lui Hegel...”****************. Conversiunea conceptelor speculative ale filozofiei lui Hegel în concepte cu un conţinut social-istoric precis (în *acest* sens tranziţia de la Hegel la Marx este privită ca o „negare a filozofiei”), preluarea conceptului de *travaliu* de la Hegel şi transformarea lui în principalul instrument de critică a *muncii înstrăinate* şi de „străpungere a reificării” din capitalism, substituirea ideii hegeliene a Raţiunii prin ideea de *fericire,* sînt în interpretarea lui Herbert Marcuse principalele teme ale metamorfozei la care a supus Marx dialectica hegeliană. Urmărind consideraţiile cu privire la travaliu ca formă de acţiune asupra lumii şi de emancipare a fiinţei umane (pînă la însăşi „abolirea muncii”, idee utopică pe care Marcuse o preia dintr-un pasaj al tînărului Marx), nu putem ascunde impresia că sub influenţa durabilă a cărţii de tinereţe a lui Lukacs *Geschichte und Klassenbewusstsein* şi a uneia dintre principalele ei erori, denunţată de însuşi Lukâcs, Herbert Marcuse este înclinat, într-o problemă filozofică importantă, să procedeze la un *transfer necritic* al unor idei hegeliene în cîmpul dialecticii marxiste. Marcuse identifică, încă atunci cînd analizează „Fenomenologia Spiritului”, critica lui Hegel împotriva „bunului simţ” (der gesunde Menschenverstand) şi a „intelectului”, care consideră lumea ca o însumare de lucruri finite şi de raporturi între ele, cu critica lui Marx împotriva procesului denumit „reificare” (Verdinglichung), cu alte cuvinte cu o formă *particulară* a obiectivării, cea realizată prin înstrăinarea fiinţei umane şi transformarea ei în *lucru,* sub regimul reproducţiei capitaliste a

**************** Cf. N. Tertulian, *Theodor W. Adorno – filozof şi estetician,* în U *evista de Istorie şi Teorie literară,* Tom 24, 1, 1975, p. 25-29.

†††††††††††††††† Herbert Marcuse, op. cit., p. 224.

muncii. Eroarea filozofică săvîr- şită de Marcuse, pe urmele tînărului Lukacs, este că priveşte un proces ontologic şi epistemologic fundamental: eterogenitatea existenţei faţă de conştiinţă şi considerarea lumii în procesul cunoaşterii ca o totalitate de obiecte cu o existenţă *per se,* drept un simplu reflex al fenomenului social negativ analizat de Marx sub numele de reificare[1]. Urmarea unei asemenea poziţii este că pentru a descrie suprimarea „obiectivităţii moarte” a lucrurilor, prin care el înţelege simultan reificarea lumii şi autonomia ei ontică faţă de conştiinţă (confuzie funestă!), Marcuse îmbrăţişează teza hegeliană a transformării „substanţei” în „subiect”, reeditînd vechea sa idee că descoperirea adevărului este sinonimă cu integrarea obiectului în via subiectivitate[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡] [§§§§§§§§§§§§§§§§]. Aspiraţia nobilă şi legitimă către anihilarea reificării capitaliste, prin identificarea în spatele raporturilor dintre lucruri, în societatea capitalistă, a unor raporturi interumane („existenţiale” va spune fostul admirator al lui Heidegger), se conjugă astfel cu asimilarea necritică a tezei hegeliene despre conversiunea obiectivităţii în subiectivitate. Lucio Colletti, în cartea sa „Il marxismo e Hegel”, este printre cei care au observat cu sarcasm oscilaţiile lui Marcuse. între o interpretare materialistă a dialecticii hegeliene – categoriile gîndirii reflectă mişcarea reală a fenomenelor – şi expunerea fără rezerve a tezei idealiste hegeliene despre transformarea „substanţei“ în „subiect“[1]. Cînd însă freneticul antihegelian Lucio Colletti, discipol al lui Galvano delia Volpe, se ridică împotriva valorificării de către Marcuse a însuşi miezului valabil al dialecticii hegeliene: critica determinărilor abstracte ale intelectului în numele conceptelor concrete ale raţiunii (Colletti

---

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ *Ibid.,* p. 106-107.
§§§§§§§§§§§§§§§§ *Ibid.*

identifică în mod abuziv o asemenea critică cu expresia cea mai pură a idealismului la Hegel[*****************] [†††††††††††††††††]), el urmăreşte să compromită tocmai meritul fundamental al cărţii *Raţiune şi Revoluţie:* revitalizarea unor categorii centrale ale dialecticii lui Hegel în perspectiva operei lui Marx şi a continuatorilor săi (Marcuse elogiază în finalul cărţii acţiunea lui Plehanov şi mai ales a lui Lenin de apărare şi revigorare a dialecticii, împotriva curentului oportunist al lui Bernstein şi Kautsky[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]), cu scopul de a întemeia o „teorie critică" a societăţii moderne.

Cît priveşte obiecţia formulată de unul din principalii critici liberali ai operei lui Marcuse, Alasdair Maclntyre, profesor la universitatea Essex, împotriva folosirii conceptului de „fericire", drept un concept central al marxis-mului, în cartea *Reason und Revolution,* ea ni se pare a nu rezista nici în cea mai mică măsură criticii. Argumentaţia 1 ui Maclntyre se sprijină pe două afirmaţii: a) noţiunea de „fericire" este un concept'utilitarist, pe care Marx însuşi nu l-a folosit explicit vreodată, ci dimpotrivă a polemizat în mod repetat cu „utilitariştii" (ca şi cum sarcasmele lui Marx la adresa unui Bentham, de pildă, ar însemna *ipso facto,* dacă l-am urma pe Maclntyre, că Marx, care de altfel îi preţuia mult pe materialiştii francezi de tipul lui La Mettrie, autor al unui „Discours sur le Bonheur", ar fi exclus conceptul de *fericire* din modul său de gindire); b) noţiunile de *libertate* şi *fericire* ar fi departe de a fi sinonime, deoarece adeseori libertatea este legată de „frustrare, jertfă şi nefericire" iar fericirea şi satisfacţia ar fi

---

[*****************] Lucio Colletli, *II marxismo e Hegel,* Bari 1969, Editori Laterza, p. 225-226 şi 324-325.

[†††††††††††††††††] Cf. N. Tertulian, *Georg Lukdcs şi reconstrucţia ontologiei în filozofia contemporană,* în voi. Georg Lukâcs, *Ontologia existenţei sociale,* 1975, Editura politică, p. 7-10

[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡] llerbei't Marcuse, op. cit., p. 351-354.

adeseori favorizate mult mai curînd de starea de non- libertate[§§§§§§§§§§§§§§§§§]. Sofismul ni se pare izbitor. Marcuse a avut toată dreptatea să asocieze un concept fundamental al tînă- rului Marx: „emanciparea simţurilor” cu cel al lui Marx cel matur: instituirea „imperiului libertăţii”, demonstrînd astfel că emanciparea de munca înstrăinată era sinonimă pentru Marx cu crearea condiţiilor pentru instaurarea simultană a libertăţii şi fericirii; el va distinge dealtfel mai tîrziu între „satisfacţii false” şi „adevărate”, doar cele dintîi fiind proprii regnului non-libertăţii (v. *Omul unidimensional).*

Este sigur că formaţia hegeliană extrem de solidă a lui Marcuse, caracterizată prin consubstanţialitatea *dialecticii* cu alcătuirea sa spirituală şi filtrată sub influenţa operei lui Marx, va rămîne principalul rezervor intelectual din care avea să se nutrească extraordinarul proces întreprins în opera sa de maturitate împotriva societăţii capitalismului evoluat. Prezenţa ireversibilă a dialecticii în instrumentarul său filozofic îi va îngădui, de pildă, să formuleze implacabilul rechizitoriu, din *Omul unidimensional,* împotriva mentalităţii dominante în viaţa socială americană: neopozitivismul şi operaţiona- lismul. Conformaţia sa îl singulariza desigur în mijlocul universului spiritual al universităţii americane, confe- rindu-i postura unui *out-sider* de formaţie germanică într-o lume stăpînită, în bună măsură, de tradiţia pragmatismului şi behaviorismului; chiar după apariţia *Omului unidimensional* (1964) el va rămîne încă o bucată de timp o figură lipsită de o prea mare notorietate (un „obscur filozof german o-american” cum avea să-l califice retros- pectiv , surprinsă de brusca lui ascensiune, publicistica anilor 1967-1968), pînă cînd erupţia mişcării contes- tatare, şi în primul rînd a „noii

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§ Alasdair Maclntyre, *Herbert Marcuse,* Seria *Moderne Theoretiker,* 1971, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, p. *k6-tO.*

stîngi”, îl va proiecta, o dată cu principalele lui opere, pe întîiul plan al vieţii intelectuale şi politice.

Cei aproape cincisprezece ani care s-au scurs între a doua carte despre Hegel şi apariţia „studiilor asupra societăţii industriale avansate”, cum se subintitulează *Omul unidimensional,* au fost marcaţi însă de un eveniment intelectual decisiv în traiectoria lui Marcuse, cu efecte considerabile asupra întregii sale activităţi filozofice: imensa revelaţie pe care a constituit-o contactul cu psihanaliza lui Freud, concretizată în originala tentativă de asimilare a metapsihologiei lui Freud în universul său hegeliano-marxist, prin elaborarea cărţii *Eros şi Civilizaţie. O investigaţie filozofică asupra lui Freud* (1955). Oricît de paradoxal s-ar părea, pînă la apariţia acestei lucrări nu am întîlnit în scrierile lui Marcuse nici cea mai vagă referinţă la opera lui Freud. S-ar putea spune aşadar că ciclul de conferinţe rostite în anii 1950-51 la *Washington School of Psychiatry,* din care s-a născut ulterior cartea *Eros şi Civilizaţie,* echivalează cu un adevărat salt în devenirea lui Marcuse, îmbogăţindu-i dar şi modificîndu-i sensibil registrul intelectual (asupra rigorii în coherenţă a unei asemenea amplificări vom avea ocazia să ne oprim curînd). Spre deosebire de Marcuse, ceilalţi protagonişti ai şcolii de la Frankfurt au arătat încă de timpuriu un viu interes pentru psihanaliza lui Freud. Horkheimer, după cum ne încredinţează Martin Jay, l-a încurajat în 1927 pe Adorno să întreprindă un studiu asupra raporturilor între fenomenologia transcendentală a lui Hans Cornelius (profesorul lor comun) şi psihanaliză (dizertaţia a rămas nepublicată), s-a supus el însuşi unei cure psihanalitice în anii următori şi, ca urmare a discuţiilor intense cu privire la relaţiile între psihologie şi socialism, a încurajat înfiinţarea primului Institut Psihanalitic pe lîngă o universitate germană, cea din Frankfurt (Freud însuşi, după cum afirmă Horkheimer într-un

interviu din 1969, i-a adresat două scrisori de mulţumire)[******************]. Principalul iniţiator al studiilor cu privire la raporturile între materialismul istoric şi psihanaliză şi la o posibilă utilizare a cuceririlor psihanalizei în interiorul unei antropologii marxiste a fost, însă, în interiorul şcolii de la Frankfurt, Erich Fromm. Alături de scrierile lui Wilhelm Reich, apărute cam în aceeaşi perioadă, eseurile şi articolele tipărite de Fromm după 1930, începînd cu *Dezvoltarea dogmei lui Christ* (1931) şi continuînd cu cele apărute în *Zeitschrift fur Sozialforschung: Despre metoda şi misiunea unei psihologii sociale analitice* (1932), *Caracterologia psihanalitică şi însemnătatea ei pentru psihologia socială* (1932) şi *Semnificaţia social-psihologică a matriarhatului* (1934)1, au jucat rolul unei activităţi de pionierat în direcţia prelungită ulterior, cu o anvergură filozofică şi cu ambiţii metafizice mult mai mari, de Herbert Marcuse prin *Eros şi Civilizaţie.* Evoluţia divergentă a lui Marcuse şi Fromm, presărată de polemici ascuţite între ei, formează unul din episoadele cele mai instructive şi mai palpitante în istoria aventuroasă a tentativei de a valorifica tezele lui Freud în interiorul marxismului.

Fără îndoială, interesul pasionat arătat de Marcuse operei lui Freud nu a apărut în opera sa *ex nihilo:* pledoaria remarcabilă în favoarea sensualismului şi hedonismului (vezi studiul comentat anterior), adversitatea, exprimată atît în analiza critică a protestantismului lui Luther şi Calvin sau a moralei kantiene în „Studiile despre autoritate şi familie” cît şi în textul „Despre caracterul afirmativ al culturii”, împotriva

****************** Martin Jay, *The Dialectical Imagination,* p. 87-88.

[1] Erich Fromm *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie,* Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (volumul reprezintă o traducere a cărţii *The Crisis of Psychoanalisis* şi cuprinde, printre altele, studiile menţionate mai sus).

scindării artificiale a personalităţii într-o lume glorificată a libertăţii interioare sau raţiunii transcendentale şi într-o alta degradată a moţiunilor pulsionale şi a simţurilor, critica severă împotriva ipocriziei burgheze în problemele moral ei sexuale, pot fi considerate tot atîtea semne premonitorii ale orientării inaugurate de *Eros şi Civilizaţie.*

Se cuvine să spunem din capul locului că magnetismul exercitat de antropologia freudiană asupra lui Marcuse a fost dictat de motive predominant sociologice şi politice; fără a avea, spre deosebire de Fromm, nici cea mai mică formaţie terapeutică sau vreun contact cu activitatea clinică, Herbert Marcuse, ca şi Max Horkheimer, s-au orientat cu precădere spre latura „metafizică” a doctrinei lui Freud, cea care caracterizează ultima perioadă din activitatea ilustrului om de ştiinţă. Ei au crezut a descoperi în metapsihologia lui Freud un formidabil instrument dialectic pentru a elucida mecanismele psihologice, de interiorizare conflictuală, ale unei societăţi în care sporirea extraordinară a productivităţii muncii şi a bogăţiei sociale se însoţea de o nu mai puţin intensă alienare a individului şi represiune a nevoilor lui vitale („organice” va spune Marcuse). Spectacolul societăţilor occidentale, şi în primul rînd al fascinantului *way of life* american (fără a uita sinistrul precedent al societăţilor totalitare de tip fascist), li se înfăţişa ca un cîmp de explozie crescîndă a pornirilor agresive şi a spiritului de competiţie, pe fondul obnubilării tot mai accentuate a aspiraţiilor către o existenţă pacificată, liniştită, lipsită de anxietate. Este semnificativ că Marcuse îşi concentrează atenţia în *Eros* ***şi*** *Civilizaţie* nu asupra dualismului instituit de Freud în opera sa timpurie: cel între pulsiunile dictate de instinctul plăcerii şi cele ale instinctului de conservare[1], ci asupra tensiunii între *principiul plăcerii* şi *instinctul morţii {Lustprinzip und Todestrieb),* între

Eros şi *Thatanos,* astfel cum apare formulat în scrierile din faza finală.

Erich Fromm, ca şi Herbert Marcuse mai tîrziu, au plecat de la premisa că o analiză exhaustivă a omului ca fiinţă socială nu se poate dispensa de a urmări modul în care conflictele şi tensiunile sociale se reproduc în aparatul psihic al indivizilor. Descoperirile lui Freud li s-au părut a acoperi prin intuiţiile lor geniale o zonă rămasă pînă la el aproape „albă”, populînd cu un număr de concepte preţioase ceea ce ar fi fost mult timp o adevărată *terra incognito.:* echipamentul instinctual şi zestrea pulsio- nală a indivizilor, cu cîmpul de rezidenţă în inconştient. Fromm nu ezita să vorbească despre caracterul *materialist* şi *naturwissenschaftlich* (de ştiinţă a naturii) al psihanalizei[††††††††††††††††††] [‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡], deoarece tezele ei s-ar baza pe constatări somato-psihologice, experimental verificabile. Ceea ce li se părea celor doi gînditori a legitima compatibilitatea psihanalizei cu materialismul istoric, ba chiar asimilarea ei ca singura psihologie valabilă în interiorul antropologie marxiste, era mai ales înţelegerea genetic-dinamică a vieţii psihice, preconizată de Freud; o dată admise premisele psihanalizei, viaţa psihică s-ar înfăţişa a avea un caracter conflictual, deci prin excelenţă unul *dialectic,* generat de

---

†††††††††††††††††† Freud distingea în ciclul său de cinci articole din 1915 reunite sub titlul „Metapsychologie” două grupuri de pulsiuni originare: cele ale eu-lui sau *auto-conserCJării* şi cele *sexuale,* postulînd între ele un raport de opoziţie, care ar izbucni la suprafaţă în cazul afecţiunilor nevrotice {cf. Sigmund Freud, *Métapsychologie,* 1968, Paris, idées nrf, p. *21-22,* şi *Das Unbehagen în der Kultur,* 1930, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, p. 10 şi urm.).

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Erich Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psycho-analyse und historischer Materialismus,* în voi. cit., p. 9.

tensiunea între pulsiunile originare şi imperativele adaptării la exigenţele lumii externe (Sartre, printre alţii, va contesta caracterul dialectic al psihanalizei, reproşîndu-i tocmai „crampa mecanicistă“[1], formulă pe care o vom regăsi dealtminteri, altfel articulată, şi la Fromm, în procesul său progresiv de distanţare critică faţă de ortodoxia psihanalitică). Erich Fromm s-a arătat preocupat mai ales de modul în care interesele de clasă ale indivizilor se traduc într-o utilizare specifică a energiei lor instinctuale („libidinale“ va spune el în prima sa fază), de selecţia operată de activitatea lor economico-socială, căreia el îi recunoştea ponderea primordială, asupra pulsiunilor lor erotice: noţiunea de „caracter social“, folosită de Fromm, urmărea tocmai să exprime sinteza specifică între o anumită psihologie de clasă şi o anume conformaţie instinctuală (potenţarea instinctelor agresive şi inhibiţia pornirilor miloase într-o societate de războinici, reprimarea impulsurilor dictate de plăcere şi încurajarea „tendinţelor anal-strîngătoare“ în societatea burgheză a secolului XIX, stăpînită de principiul economiei, acumulării şi avariţiei etc.[§§§§§§§§§§§§§§§§§] [******************]). Interesul lui Fromm s-a îndreptat mai ales' către ideea de „structură libidinală“, ca o posibilă mediaţiune între presiunea economico-socială şi psihologia individuală, dar mai ales către funcţia critică originară a psihanalizei, ca instrument de demistificare a represiunii exercitate de morala burgheză asupra aspiraţiilor variabile ale indivizilor. Herbert Marcuse s-a arătat mai puţin sensibil faţă de aplicaţiile „empirice“ şi „pozitive“ ale psihanalizei la psihologia socială, în genul celor cultivate de Fromm, şi a adoptat din capul locului, în mod programatic, tezele

§§§§§§§§§§§§§§§§§ Jean-Paul Sartre, *Sartre par Sartre* în *Situations,* IX, *1972,* Paris, Gallimard, p. 105.

****************** Erich Fromm, *Die Krise der Psychoanalyse,* în voi. cit., p. *212.*

finale formulate de Freud, începînd cu lucrarea' *Jenseits vom Lustprinzip (DincokFde principiul plăcerii)* din 1920 şi pînă la opusculul din 1930 *Das Unbehagen în der Kultur:* el credea a descoperi în ele un ideal punct de sprijin teoretic pentru critica sa necruţătoare la adresa oricărui tip de societate întemeiată pe principiul represiunii, randamentului sau profitului capitalist.

Lectura operei lui Freud întreprinsă de Marcuse în *Eros **şi** Civilizaţie* nu poate fi disociată de radicalismul perspectivei sale sociale şi politice. Cum ar fi putut el accepta reducerea psihanalizei la o activitate strict curativă, cea a unei terapeutici pur individuale, cînd scopul lui era să clatine înşişi stîlpii de susţinere ai unei gigantice societăţi represive? Cum s-ar fi putut el concilia cu „revizionismul neo-freudian" al lui Fromm (cel tardiv), Karen Horney sau Harry Sullivan, care îşi propunea să vindece diversele anomalii printr-un tratament pe planul „relaţiilor interpersonale" (cultivînd deci o medicină socială optimistă pe fondul societăţii existente), cînd ţinta sa era să scoată la iveală *negativitatea integrală* a unei asemenea societăţi şi să dezvăluie rădăcinile filogenetice ale principiilor ei constitutive? Cu ajutorul ipotezelor lui Freud despre geneza psihicului, Herbert Marcuse ne întoarce spre zonele tulburi ale originilor umanităţii şi ne încredinţează că procesul represiunii a început încă în faza genuină de dezvoltare a fiinţei umane. *Eros şi Civilizaţie* se solidarizează cu transgresarea de către Freud a tezei sale iniţiale îmbrăţişată şi de Fromm: pulsiunile sexuale sînt subordonate instinctului de conservare, şi acceptă ipotezele lui finale cele mai speculative şi mai hazardate (Adorno va exprima în maniera lui paradoxală şi voit nonconformistă acelaşi *credo: În psychoanalysis nothing is true except the exagerations,* „în psihanaliză, numai exagerările sînt adevă-

rate"††††††††††††††††††). Omul ar fi fost la origini un subiect libidic integral, Erosul ar fi impregnat toate activităţile sale iar sexualitatea genitală nu ar fi fost decît o porţiune a unei asemenea sexualităţi generalizate a organismului uman; tezele lui Freud despre existenţa unui narcisism primar (omul îşi contempla cu plăcere propriile organe şi funcţionarea nestînjenită a propriului organism) şi despre maturizarea progresivă a erosului (fazele orală, anală şi genitală) îi slujesc lui Marcuse spre a postula un „erotism polimorf" originar şi hegemonia instinctului plăcerii în constituţia iniţială a fiinţei umane. Erosul sau principiul plăcerii, într-o asemenea accepţie lărgită, îmbrăţişează ansamblul activităţilor umane producătoare de satisfacţii, inclusiv procesul muncii, în măsura în care ar fi vorba de *munca liberă,* impregnată de componente libidinale[1], şi nu de *munca înstrăinată.* Herbert Marcuse acceptă însă şi cel de-al doilea postulat fundamental cuprins în teoria freudiană a instinctelor: existenţa *instinctului morţii.* Refuzul organismului uman de a suporta neplăcerea sau durerea la care îl supune contactul cu o realitate ostilă se traduce în impulsul regresiunii către starea prenatală a materiei organice: principiul Nirva- nei era sinonim pentru Freud cu instinctul morţii. Erosul, care tinde către o sinteză tot mai bogată şi mai diversificată a substanţei vii, este contrabalansat de pornirea regresivă, incarnată de Thanatos, către o stare nesupusă imperativelor nevoii şi deci durerii. Fără a putea urmări aci mai departe raporturile obscure postulate de Freud între cele două instincte‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ §§§§§§§§§§§§§§§§§§ (ele ar fi strîns

††††††††††††††††††† Cit. după Martin Jay, op. cit., p. 86.

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡Freud însuşi admite, la un moment dat, în *Das Unbehagen în der Kultur* (pag. 31), o asemenea funcţie eminamente pozitivă a travaliului.

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Cf. Sigmund Freud,

asociate, deoarece satisfacţia şi quietudinea sînt conjugate, dar Marcuse va afirma că instinctul morţii se află într-un raport de subordonare faţă de Eros[*******************]), să menţionăm doar teza că energia distructivă, generată de instinctul morţii în aspiraţia sa spre quietudine, ar deveni, îndată ce organismul este confruntat cu împrejurări potrivnice, principala sursă biologică a „agresiunii socialmente utile împotriva lumii exterioare – a naturii şi a duşmanilor”[†††††††††††††††††††], cea care ar face posibilă supravieţuirea şi progresul speţei. Acum putem înţelege mai bine unul dintre resorturile principale ale seducţiei exercitată de doctrina lui Freud asupra celui care a scris *Eros şi Civilizaţie.* Descrierea vicisitudinilor la care sînt supuse instinctele originare datorită raporturilor conflictuale ale organismului uman cu o realitate potrivnică *(Ananke,* penuria mijloacelor de hrană şi de îmbrăcăminte ale omului primitiv), ar pune în valoare o concepţie *dialectică* asupra psihicului uman, bazată pe „plasticitatea“ instinctelor şi pe modificarea lor necesară sub presiunea realităţii.

Scenariul antropologic elaborat de Marcuse urmează cu fidelitate premisele enunţate mai sus. Sub imperiul nevoilor de reproducere a existenţei sale (în primul rînd a celor de hrană, îmbrăcăminte şi protecţie), organismul uman ar fi constrîns să supună dominaţiei şi inhibiţiei pulsiunile erotice originare (în sensul lărgit amintit anterior) şi să accepte dominaţia *principiului realităţii* asupra *principiului plăcerii:* travaliul asupra naturii şi lupta cu împrejurările ar fi generat un adevărat proces de desexualizare a organismului (în acelaşi sens

---

Au-dela du principe de plaisir, în *Essais de psychanalyse,* Paris, Payot.

******************* Herbert Marcuse, *Triebleehre und Freiheit,* în *Psychoanalyse und Politik,* Europäische Verlagsanstalt, Europa Verlag, Wien, 1968, p. 12-13.

††††††††††††††††††† *Ibid.*

lărgit al Erosului), culminînd cu crearea unor mecanisme şi instituţii tot mai adaptate exigenţelor realităţii (civilizaţia şi cultura) şi cu contragerea sexualităţii la sfera genitală, destinată a asigura reproducerea biologică. Munca sub regimul necesităţii este identificată în mod semnificativ cu un act de „non-libertate raţională” *(vernünftige Unfreiheit)* sau „dominaţie raţională” *(vernünftige Herrschaft),* în sensul reprimării necesare a unor pulsiuni în scopul adaptării energiei instinctuale la imperativele realităţii. Se cuvine să reţinem cu atenţie o asemenea definiţie, deoarece ea ne va da cheia uneia dintre ideile utopice cele mai radicale ale lui Marcuse în cîmpul sociologic: scopul umanităţii nu este doar *eliberarea muncii,* ci în ultimă instanţă *eliberarea de muncă,* prin transformarea ei în *joc* (astfel apare înţeleasă trecerea de la capitalism la comunism)[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡], ceea ce în terminologia marcusiană ar echivala cu restaurarea în drepturile lui plenare a erotismului polimorf.

Oricărui observator lucid nu-i poate scăpa

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Giovanni Jervis; în introducerea sa la traducerea italiană a cărţii *Eros şi Civilizaţie,* confirmă o asemenea interpretare a textelor lui Marcuse (v. p. XXVI, şi mai ales nota din subsol). Cu prilejul dezbaterilor pe margmea conferinţei sale „Sfîrşitul utopiei“, care au avut loc la Universitatea Liberă din Berlinul occidental în 1967, Marcuse a mărturisit însă că a oscilat sub raport terminologic între ideea „eliminării muncii“ şi cea a „eliminării muncii înstrăinate“ deoarece în limbajul curent expresiile ar fi devenit echivalente. Concluzia sa era că nu ar fi cu putinţă să se vorbească de o „abolire a muncii ca atare”, deoarece ar însemna respingerea adevărului de netăgăduit al tezei lui Marx că societatea se clădeşte în mod necesar (în orice fază a eil) pe schimbul material de substanţe cu natura; el ţinea însă să menţină ideea sa favorită că stăpî- nirea, controlul, transformarea naturii, efectuate în mod liber, ar duce în mod tendenţial la convergenţa între muncă şi joc *(„La fi****n****e dell'utopia“,* ed. cit. pag. 39).

faptul că antropologia freudiană este pentru Marcuse, în ultimă instanţă, un instrument teoretic (am fi înclinaţi să spunem mai curînd *ideologic)* pentru a dezvălui mecanismele psihologice ale procesului de alienare în toate formaţiunile istorice bazate pe munca înstrăinată şi pe represiune. Ideea că încă la originile umanităţii imperativele luptei pentru existenţă ar fi generat în mod necesar cenzurarea şi inhibiţia unor impulsuri şi apetituri spontane, instituindu-se o dualitate antinomică între principiul realităţii şi principiul plăcerii, ne-ar oferi infrastructura instinctuală a întregii dezvoltări sociale ulterioare. Convingerea noastră este că tocmai confruntarea cu o societate, cea a capitalismului monopolist, în care, spre a utiliza conceptele freudiene, potenţarea pornirilor agresive se însoţeşte de diminuarea simetrică a celor libidice (satisfacţiilor individuale plenare), l-a determinat pe Marcuse să proiecteze, printr-un imens gest retroactiv, în zorile antropogenezei, mecanismele psihologice observate în formaţiunile sociale ulterioare. Nu riscă însă oare o asemenea afirmaţie să pună sub semnul unui grav semn de întrebare *caracterul ştiinţific* al întregii antropologii construite, cu instrumentele lui Freud, de către Herbert Marcuse? înţelegem prea bine motivele care i-au determinat pe reprezentanţii şcolii de la Frankfurt, confruntaţi cu „iraţionalitatea obiectivă” (Adorno)[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§] a unei societăţi industriale dezvoltate, de tipul celei americane, unde uriaşa dezvoltare a aparatului tehnologic, în condiţiile „capitalismului organizat”, se însoţeşte de administrarea şi manipularea insidioasă a dorinţelor şi nevoilor individuale, deci de privarea şi frustrarea indivizilor de satisfacerea înclinaţiilor şi nevoilor lor *reale,* să creadă a descoperi într-o teorie de genul

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Theodor W. Adorno, *Zum Verhältnis* ***von*** *Soziologie* ***und*** *Psychologie,* în *Gesammelte Schriften* 8, Soziologische Schriften I, Suhrkamp, Frankfurt am Maln, p. 42.

psihanalizei, întemeiată tocmai pe ideea de frustrare şi reprimare a pulsiunilor genuine, un instrument teoretic decisiv pentru a face procesul unor asemenea tipuri de societate. Este însă aci un motiv suficient de a extrapola psihanaliza, pe urmele lui Freud, într-o teorie psihologică şi socială cu validitate universală, capabilă să explice exhaustiv deopotrivă geneza psihicului şi a societăţii umane?

Să începem prin a constata că Marcuse identifică, urmîndu-l pe Freud, geneza civilizaţiei cu un proces de *reprimare* şi *dominare* a unor porniri şi înclinaţii originare. Triada freudiană, *Es* (le <;a, Id, Sinele) – Eu – Supra – Eu[*********************], are implicaţii antropologice considerabile. *Eros şi Civilizaţie* acceptă, alături de Freud, fără a schiţa vreo încercare de verificare critică, ipoteza unui inconştient primordial, ca strat fundamental al psihicului uman, adevărat depozit al unui univers de instincte primare, sustrase istoriei, socialităţii şi moralei ; *Eul* s-ar fi constituit ca o funcţie mediatoare între impulsurile originare, care lăsate în voia expansiunii lor oarbe şi necontrolate ar duce la distrugerea organismului, şi imperativele realităţii, în timp ce *Supra-Eul* ar include interiorizarea normelor sociale şi culturale, incarnate la început de presiunea familiei şi extinse ulterior la sfera întregii societăţi. Odată acceptată o asemenea schemă, fiecare pas pe drumul civilizaţiei şi culturii este definit ca un act de cenzură şi reprimare a unor porniri libidice originare, fie sub forma refulării, cînd este vorba de expulzarea impulsurilor în inconştient, fie sub cea a sublimării, cînd înclinaţiile primare ar fi deviate într-o energie socialmente utilă. Este evident că întreaga epopee antropologică propusă de Marcuse reduce în ultimă instanţă istoria umană la un dualism structural: principiul realităţii este

********************* Herbert Marcuse, *Eros e civiliza,* Torino 1964, Einaudi, p. 25 şi urm.

investit, cel puţin în forma lui de pînă acum, cu o funcţie de cenzură şi reprimare, reclamînd mereu jertfa şi sacrificiul impulsurilor dictate de principiul plăcerii, în timp ce singura instanţă integral pozitivă rămîne Erosul, care în reprezentarea lui Marcuse, spre deosebire de cea pesimistă a lui Freud, ar aştepta clipa revanşei, cînd ar răsturna în favoarea sa raportul de forţe existent printr-o explozie eliberatoare.

Chiar fără a avea cunoştinţe ştiinţifice dezvoltate în domeniile de specialitate, ni se pare clar că postularea unui depozit psihic primordial, sustras prin definiţie tem- poralităţii şi istoricităţiP şi localizat într-o stare de pre-socialitate, este o prezumţie himerică, fără vreo acoperire în datele antropologiei sau psihologiei comparate. Nu existenţa unei zestre biologice înnăscute, sub forma unui echipament instinctual, este în discuţie (meritul istoric al lui Freud de a fi revelat marea lor pondere în structura psihicului uman rămîne intact, oricîte rezerve decisive şi corecturi considerabile ar reclama concepţia sa), ci faptul că Marcuse acceptă integral, radicalizîndu-l chiar pe Freud, doctrina psihanalitică despre filogeneza speţei umane. El ne încredinţează că în constituţia lui filogenetică omul ar fi la început o monadă paradisiacă, stăpînită de principiul plăcerii: starea lui primordială ar fi fost cea a narcisismului primar („auto-erotism non-obiectual“ şi joc neîngrădit al pulsiunilor), ale cărui energii, datorită caracterului lor prin excelenţă neproductiv, . erau cu totul improprii oricărei activităţi sociale. *Eros şi Civilizaţie* ne oferă următoarea descriere a stratului psihic arhaic al speţei umane: *„Es* (inconştientul, *n.n.*) este liber de formele şi de principiile care alcătuiesc individul social conştient. Nu se află sub influenţa timpului şi nu e tulburat de contradicţii; nu cunoaşte «nici valori, nici bine şi rău, nici moralitate» (Freud). Nu tinde la autoconservare; nu luptă pentru altceva decît

pentru satisfacerea nevoilor lui instinctuale în acord cu principiul plăcerii“[†††††††††††††††††††††][‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]. Este uimitor cum un gînditor cu lecturi marxiste atît de intense ca Herbert Marcuse a putut să accepte cu atîta dezinvoltură extravaganta ipoteză antro- pogenetică a unei stări primordiale de „stază fericită”, pe care s-ar fi grefat ulterior lupta pentru autoconservare şi pentru existenţă, deci constrîngerile dictate de procesul muncii şi de activitatea socială. „Bătrînul“ Engels era mult mai aproape de adevăr, în realismul său antropogenetic, decît „modernul” Freud cînd descria condiţia individului, în zorii societăţii primitive, ca fiind cea a unui ins „dezarmat”[1] (stăpînit deci de frică şi de primejdia extincţiei, şi nu de acea „linişte” fericită şi acea libertate pulsională exaltate de Marcuse), pe care numai munca şi în general activitatea în comun l-au putut salva şi ridica la starea de umanitate; travaliul şi activitatea socială au generat trecerea de la starea de animalitate la cea de umanitate, şi ele au fost legate *ab initio* nu doar de reprimarea unor instincte primare, ci şi de sporirea şi potenţarea facultăţilor apetitive ale omului. Acceptînd teoria freudiană despre dinamica instinctelor şi conotaţiile *negative* ale conceptului de *civilizaţie (Kultur)* la Freud (civilizaţia identificată cu reprimarea progresivă a erosului amoral şi asocia!: „Libertatea individuală nu este un bun al civilizaţiei”, provocatoarea propoziţiune a lui Freud[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§] [*********************] era citată mereu de Marcuse[†††††††††††††††††††††] cu voluptate), autorul

†††††††††††††††††††††††*îîbid.*

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ *Ibid.*

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ K. Marx-F. Engels, *Opere,* voi. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 40.

********************** Sigm. Freud, *Das Unbehagen în der Kultur,* ed. cit., p. 56.

†††††††††††††††††††††† Herbert Marcuse, *Psychoanalyse und Politik,* ed. cit., p. *17,* Introducerea la *Eros şi Civilizaţie,* ed. cit., p. 3.

cărţii *Eros şi Civilizaţie* nu putea, după părerea noastră, să ajungă la elaborarea unei teorii autentic marxiste cu privire la dinamica pulsională şi dezvoltarea facultăţilor apetitive şi actelor volitive.

Teza principală a curentului desemnat sub numele de „freudo-marxism”, al cărui eminent reprezentant filozofic este Herbert Marcuse din *Eros şi Civilizaţie,* se dovedeşte fundamental vulnerabilă tocmai prin faptul că postulează o *dinamică autarhică* a instinctelor, deci o constituţie psihică *autonomă* a fiinţei umane, localizată în trecutul arhaic al speciei (imaginea mitică a unui „erotism polimorf pregenital” este expresia extremă la Marcuse a unei asemenea teze), peste care socialitatea, deci în esenţă procesul producţiei şi reproducţiei materiale, s-ar fi juxtapus ulterior, cu efectul'exclusiv al unui factor de deviere, reprimare sau alienare a energiilor instinctuale originare. Dacă pornim de la ideea, verificată de datele antropologiei, că geneza omului *coincide* cu apariţia activităţii sociale (socialitatea fiind consubstanţială esenţei umane), procesul producţiei materiale în cadrul unei activităţi comune punîndu-şi amprenta decisivă asupra evoluţiei biologice a omului, conotaţiile negative cu care apare investit în speculaţia antropologică a lui Marcuse principiul realităţii se dovedesc nejustificate; inhibiţia unor instincte primare în cadrul antropogenezei nu poate fi identificată, după sugestia lui Marcuse, cu un proces negativ – ca sacrificarea principiului plăcerii în favoarea celui al realităţii –, ci dimpotrivă, ea a generat, în interacţiunea complexă dintre exigenţele reproducţiei materiale şi conformaţia bio-psihică a omului, facultăţi apetitive şi volitive noi, cu un caracter eminamente *pozitiv* (Engels a arătat de pildă convingător că tocmai înlocuirea geloziei masculului adult din familia animală prin toleranţa

---

etc.

reciprocă a masculilor adulţi în cadrul hoardei umane primitive a făcut posibilă constituirea unor grupe mai mari şi durabile, condiţie pentru transformarea animalului în om[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]). Fără îndoială, Marcuse admite neşovăitor că supremaţia muncii şi activităţii productive asupra oricărei porniri biologice a fost condiţia fundamentală a saltului de la animalitate la umanitate, considerînd-o un proces necesar şi ireversibil. Reproşul esenţial pe care el îl aduce lui Freud, de astă dată din unghiul de vedere al lui Marx, este tocmai că nu a făcut distincţia între reprimarea *necesară* a unor instincte, dictată de penuria mijloacelor de trai şi exigenţele luptei pentru existenţă, şi „represiunea superfluă” sau „adiţională” (surplus-repression), dictată de exigenţele muncii înstrăinate sub regimul claselor antagoniste. O asemenea istoricizare a conceptului de represiune îi îngăduie lui Marcuse să repudieze pesimismul antropologic al lui Freud (ireductibilitatea conflictului între Thanatos şi Eros, între instinctul agresiunii şi cel al iubirii) şi să desfăşoare vastul său proces împotriva hegemoniei pornirilor agresive în numele unei societăţi socialiste, unde reactivarea facultăţilor pozitive ale Erosului le-ar putea asigura supremaţia definitivă.

Oricîtă înţelegere legitimă am avea pentru finalitatea ultimă.. a gîndirii lui Marcuse, nu ne putem permite să trecem cu uşurinţă peste paradoxele care decurg din premisele sale teoretice de origine freudiană. Negativitatea cu care apare investit în reprezentarea sa filogenetică principiul productivităţii sau randamentului *(Leistungsprinzip* }, identificat cu o „mutaţie traumatică” în raport cu starea de stază fericită a erosului originar, îl conduce de pildă la instituirea unui joc de antinomii dintre cele mai discutabile: cea între *raţiune,* ca organ al productivităţii represive, şi *imaginaţie,* ca

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Op. cit., pag. 40-41.

expresie a pornirilor reprimate. Oricît de surprinzător s-ar părea, Prometeu apare în *Eros şi Civilizaţie* ca un simbol mai curînd negativ, fiind caracterizat ca „eroul civilizator al trudei, al productivităţii şi progresului prin intermediul represiunii”[1], în timp ce întreaga simpatie a autorului se îndreaptă către Orfeu şi Narcis, personajele mitologice care ar incarna erosul auto-suficient, identitatea subiect-obiect, natura nealterată de dureroasa sciziune între eu şi lume. Erich Fromm ii reamintea cu maliţie lui Marcuse, în studiul său polemic din 1970 „Criza psihanalizei”, celebra caracterizare a lui Prometeu formulată de Marx: „cel mai nobil sfînt şi martir în calendarul filozofic”, spre a marca distanţa între utopia marcusi- ană a societăţii viitorului, întemeiată pe o teorie conservatoare a instinctelor naturale şi pe paradisiaca reactivare a „erosului polimorf pregenital”[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§] [***********************] şi concepţia marxistă a dezvoltării sociale, bazată pe unitatea inextricabilă între travaliul productiv şi afirmarea facultăţilor apetitive şi volitive ale omului. Este semnificativ că Fromm a abandonat cu timpul, în opoziţie cu Marcuse, adeziunea sa iniţială la teoria freudiană a libido-ului originar, înlocuind conceptul de „puteri libidinale” primare prin cel de „puteri pasionale” de natură variabilă[†††††††††††††††††††††††], ceea ce ar presupune o înţelegere mult mai mlădioasă a interacţiunii între împrejurările istorico-sociale şi constituţia bio-psihică a individului. Divergenţe importante au apărut între cei doi gînditori şi cu privire la extrapolarea sociologică a „complexului lui Oedip”, prin teoria freudiană despre asasinarea „tatălui primordial” de către clanul fratern (cf. *Totem und Tabu)-,* caracterul „fantastic” al construcţiilor lui Marcuse, care a împins la extrem o asemenea extrapolare spre a da un temei cît mai radical criticii sale împotriva

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Herbert Marcuse, *Eros e Civilita,* ed.cit., p. 130.

*********************** Erich Fromm, op. cit., p. 213-214.

††††††††††††††††††††††† ***“Ibid.,*** p. 10 (nota din subsolul paginii, datată 1970).

tuturor tipurilor de societate întemeiate pe represiune, a fost sever incriminat de Fromm. Oricare ar fi avatarurile curentului „freudo-marxist” în interiorul său, simptomatic rămîne, din punctul nostru de vedere, faptul că, sub raport teoretic, în compoziţia gîndirii lui Marcuse s-a suprapus, peste straturile fundamentale de inspiraţie hegeliană şi marxistă, şi un strat freudian, care a determinat, la rîndul său, o reactivare a unui filon heideggerian, sub forma opoziţiei între caracterul dominator al raţiunii instrumentale („die Kehre der Technik” la Heidegger) şi sensul genuin al existenţei. Eterogenitatea unor asemenea motive filozofice trebuie să rămînă perpetuu prezentă în analiza ultimei faze din gîndirea lui Marcuse, cînd investigaţia sa se va concentra asupra „societăţii capitalismului tardiv” (spre a utiliza propria lui formulă) şi asupra formelor de luptă împotriva „alienării generalizate” din cîmpul ei.

1-Ierbert Marcuse a întreprins în scrierile sale tipărite de-a lungul ultimului deceniu şi mai bine – „Omul unidimensional” (196'i), „Toleranţa represivă” (1965), „Eseu asupra eliberării” (1969), „Contrarevoluţie şi revoltă” (1972), „Zeit-Messungen” *(Măsurători ale timpului,* 1975), spre a nu mai aminti numeroase alte *scritti minori* –, un amplu proces de demistificare a societăţii capitalismului evoluat, şi în primul rînd a faimoasei *prosperitas americana,* articulîndu-l pe multiple planuri: economic, politic, moral şi estetic[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]. Lipsa de compromisuri şi

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Colaborator în anii dinainte şi de după cel de-al II-lea război mondial al unor institute şi centre de cercetări din cadrul Universităţilor Columbia şi Harvard, lucrînd un timp, în anii războiului, într-un serviciu al Departamentului de Stat, unde a avut mai ales misiunea de a sprijini pe plan ideologic eforturile războiului antihitlerist (cf. Martin Jay, op. cit., p. 80) , Herbert Marcuse a ocupat, începînd cu anul 1954, o catedră de filozofie şi ştiinţe politice la Universitatea Brandeis din Boston. Prezent intermitent şi ca director de studii la Ecole Pratique des Hautes Etudes din Paris, Marcuse a părăsit la mijlocul deceniului trecut

radicalismul criticii sale au conferit figurii lui Marcuse, în mijlocul oceanului de conformism neo-pozitivist, o incontestabilă nobleţe intelectuală, recompensată în anii de la sfîrşitul deceniului al şaptelea şi începutul celui următor de marea lui popularitate în mişcarea politică definită sub numele de *noua stingă.* Militantismul politic tot mai accentuat l-a separat definitiv de poziţia vechilor săi prieteni din şcoala de la Frankfurt, Horkheimer şi Adorno, cantonaţi de-a lungul ultimilor lor ani de viaţă într-un amestec sui generis de non-conformism teoretic (mai ales Adorno) şi absenteism politic, în raport cu societatea occidentală. Faptul de a fi pus la baza analizelor sale o serie de teze centrale ale materialismului istoric: contradicţia între uriaşa dezvoltare a forţelor de producţie şi anacronica lor utilizare în cadrul relaţiilor de producţie capitaliste, plus-valoarea (nu atît cea absolută, cît cea relativă) ca principal izvor-de reproducţie şi a societăţii capitalismului tardiv, odată cu intensificarea alienării în cadrul ei etc. a asigurat criticii lui Marcuse o reală soliditate teoretică şi o netăgăduită putere de persuasiune. Spre a

---

Universitatea Brandeis pentru a preda filozofia la Universitatea din San Diego, California, începînd cu anul 1967. Audienţa sa crescîndă în rîndurile mişcării politice radicale a *Noii Stingi* nu a rămas fără urmări serioase în cariera sa universitară, ca şi în viaţa sa privată. O iniţiativă a guvernatorului statului California şi a cancelarului Universităţii din San Diego de a obţine rezilierea contractului de profesor al celui care purta în ochii lor stigmatul infamant de *New Left Philosopher* a fost blocată de gestul de solidaritate al colegilor săi din departamentul de filozofie şi de o ameninţare cu greva generală a studenţilor. (S-a ajuns atunci la o soluţie de compromis: reînnoirea contractului doar pe un an de zile, dar Marcuse şi-a păstrat şi ulterior postul). Nu au lipsit nici somaţiile de a părăsi ţara şi ameninţările cu moartea, adresate prin scrisori anonime, dacă ar fi să judecăm după relatări din iunie 1968 ale unor ziare ca „Los Angeles Times” sau „Washington Post” (cf. Jean-Michel Palmier, op. cit., p. 41).

situa, cît de sumar, poziţia sa faţă de ansamblul gîndirii marxiste, mai ales după cele spuse mai sus în legătură cu diversele filoane de gîndire intersectate în opera lui, este însă necesar să amintim că ideile marxismului formează un întreg omogen şi coerent, în care tezele materialismului istoric nu pot fi disociate de concepţia generală materialist dialectică asupra raportului între existenţă şi conştiinţă, fără riscul de a produce perturbări şi distorsiuni chiar în înţelegerea vieţii socialtJ. Este poate interesant să menţionăm aci o idee clarificatoare formulată de Georg Lukács într-o scrisoare către un discipol al său brazilian, Carlos Nelson Coutinho, ca răspuns la o întrebare cu privire la criteriul de demarcaţie între marxism şi alte concepţii asupra lumii. întrebarea lui Coutinho era cu atît mai revelatoare, cu cît se referea la ginditori ca Sartre sau Lucien Goldmann, care se revendicau fără ezitare din tezele lui Marx cu privire la viaţa socială, dorinţa corespondentului brazilian fiind de a afla poziţia lui Lukács faţă de ei. Bătrînul gînditor marxist aprecia în răspunsul său că „scrierile desigur interesante ale lui Sartre sau Goldmann se află fără îndoială sub influenţa metodei materialismului is- toric“, dar îşi exprima în acelaşi timp convingerea că cei doi autori ar adopta o poziţie „în mare măsură negativă... faţă de materialismul dialectic”. Şi Lukács se explica în felul următor: „Ei nu acceptă că a) există o realitate independentă de conştiinţa noastră, că b) această realitate are un caracter obiectiv dialectic, pe care conştiinţa noastră – desigur nu în mod mecanic – o reproduce, şi în sfîrşit că c) omul este ontologic o fiinţă socială (ein gesellschaftliches Wesen) şi nu a intrat ulterior (independent de esenţa existenţei sale ca om) în raporturi sociale. Gîndiţi-vă la categoria de «Geworfenheit >> (a fi azvîrlit/proiectat în lume, n.n.) a lui Heidegger, de influenţa căreia Sartre nu s-a eliberat pînă astăzi şi care se află intr-o contradicţie de

neînlăturat cu încercările sale de a aplica materialismul istoric“[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§]. Fără a intra aci într-o discuţie despre justeţea caracterizărilor lui Lukács cu privire la Goldmann sau Sartre, ne îngăduim să credem că, *mutatis mutandis,* criteriul său discriminatoriu ar putea fi aplicat cu folos şi în cazul lui Marcuse. Influenţa dominantă a materialismului istoric în studiile critice ale lui Marcuse ni se pare o realitate de netăgăduit; dar în acelaşi timp nu putem ignora atitudinea sa negativă, formulată încă în tinereţe, faţă de ideea unei „dialectici a naturii“, ca şi în general faţă de iniţiativa lui Engels de
a universaliza aplicarea dialecticii la natură şi la societate[1], sau repudierea teoriei cunoaşterii formulată de Lenin în *Materialism şi empiriocriticism* (v. consideraţiile noastre introductive), după cum nu putem trece peste distanţa care separă antropologia riguros marxistă formulată de Lukács în *Ontologia existentei sociale,* bazată pe unitatea indisociabilă între activitatea teleologică a subiectului şi cauzalitatea obiectivă din imanenţa realităţii, şi „noua antropologie” preconizată de Marcuse, în care componenta freudiană autonomă joacă un rol de prim ordin în cadrul unei scheme materialist-is- torice foarte generale. Sub raport politic, distanţa faţă de mişcarea comunistă, provocată în tinereţe, printre altele, de condamnarea cărţii lui Lukács *Istoria şi conştiinţa de clasă* în anii 1924-1926 (după cum rezultă dintr-un articol al lui Marcuse tipărit în *Die Gesellschaft)* se va accentua după evenimentele anilor 1937-1938 (eşecul războiului civil spaniol etc.) şi Marcuse va păstra în deceniile următoare, din nou într-un contrast evident cu

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Scrisoarea lui Georg Lukács către Carlos Nelson Coutinho, datată 8. 11. 1963; text inedit, (copie), aflat în Arhiva-Lukács din Budapesta, consultat de noi în dosarele corespondenţei lui Lukács.

poziţia lui Lukács, atitudinea unui *outsider* critic faţă de mişcarea muncitorească internaţională şi de partidele ei, ceea ce nu va putea să nu ducă, dincolo de ataşamentul său faţă de mişcarea *noii stingi,* la o izolare politică tot mai pronunţată odată cu refluxul curentelor de ultra-stînga.

Numele lui Marcuse rămîne legat în gîndirea filozofică şi sociologică din ultimele decenii de rara acuitate cu care a scos la iveală un ansamblu de particularităţi ale capitalismului contemporan (şi în special ale celui american), bine distincte de cele ale capitalismului din perioada „clasică”, analizat de Marx (deşi, ne grăbim să adăugăm, Marcuse va sublinia mereu, fără ambiguitate, că în opera lui Marx se găseşte cheia şi pentru analiza mutaţiilor survenite în structura societăţii capitaliste, introducerea unor noi teze desfăşurîndu-se pe fondul unei validări a conceptelor marxiste fundamentale, şi nu al unei „obsolescenţe a marxismului”)[************************][††††††††††††††††††††††††]. Punctul său de plecare este puternica expansiune, în societăţile capitaliste dezvoltate, a productivităţii sociale, care a cuprins nu numai sfera tradiţională a marii industrii, producătoare de mijloace de producţie (şi distrugere I), dar şi vastele zone ale

---

************************ Cf. finalul studiului din 1932 despre *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx.

†††††††††††††††††††††††† Herbert Marcuse, *L’Obsolescenza del marxismo,* textul unei conferinţe rostite în 1966 la simpozionul internaţional „Marx and the Western.World” de la Universitatea Notre Dame (Indiana) şi reprodus în volumul *Critica della societa repressira.* (Feltrinelli Editore, Milano, 1968) traducere italiană a unui grup de studii marcusiene (originalul a apărut în 1967 la Notre Dame University Press). Termenul de „obsolescenţă” s-ar putea traduce, foarte aproximativ, prin „uzură” sau „perimare”; Marcuse îşi începe conferinţa protestînd împotriva titlului dat intervenţiei sale, deoarece intenţia sa centrală era de a demonstra valabilitatea neştirbită a „noţiunilor marxiste fundamentale” (cf. voi. cit., p. *124* şi urm.)

consumului şi serviciilor, integrate aproape cu totul în cîmpul marii producţii capitaliste. Originalitatea analizelor constă în demonstrarea faptului că sporirea intensă a bogăţiei sociale, pe fondul unei dezvoltări vertiginoase a aparatului tehnologic, nu poate avea loc, în condiţiile creşterii profitului şi al reproducţiei capitaliste, decît pe baza intensificării ritmului de muncă („ocuparea deplină” a timpului de muncă), a stimulării nu doar a „nevoilor reale”, ci adeseori a celor „artificiale” şi agravării luptei pentru existenţă. Subordonarea nevoilor şi satisfacţiilor individuale faţă de exigenţele producţiei şi reproducţiei capitaliste a dobîndit un caracter tentacular, datorită bombardamentului intens 1 a care este supusă conştiinţa de enorma industrie a consumului, reclamelor, loisir-urilor şi mijloacelor de comunicaţie; o asemenea „integrare” a indivizilor în cadrul unui uriaş mecanism social eteronom este ceea ce Marcuse numeşte *unidimensionalizarea* fiinţei umane. Autorul *Omului unidimensional* va reveni nu o dată asupra ideii, formulate încă de Marx, că în societăţile industriale dezvoltate automatizarea crescîndă a procesului de producţie face în mod tendenţial posibilă o reducere a timpului de muncă necesar pentru a satisface nevoile materiale ale indivizilor (de hrană, îmbrăcăminte etc.) şi o creştere simetrică a celui disponibil pentru activităţile lor libere, destinate a împlini nevoi şi aspiraţii autonome, cu caracter material şi trans-material; rechizitoriul de o rară vehemenţă desfăşurat de Marcuse împotriva societăţii capitalismului tardiv este dictat tocmai de faptul că ea a pus în mişcare un uriaş aparat economico-social destinat să *stăvilească* o asemenea posibilitate reală şi să menţină prin toate mijloacele indivizii producători în Ir-o stare de subordonare hipnotică faţă de mecanismele producţiei şi reproducţiei existente (termenul de „affluent society” este folosit de Marcuse, după propria sa mărturie, în sens ironic, lucru

explicabil dacă ţinem seama de criteriile, enunţate mai sus, ale unei societăţi organizate în conformitate cu exigenţele autentic umane ale membrilor ei).

Puterea analistului de a urmări în intimitatea mecanismelor bio-psihice ale indivizilor efectele mu tilatoare ale marilor linii de forţă din cîmpul realităţii economico-so- ciale, dezvăluind dezechilibruri şi malformaţiuni insolite sub aparenţele conformismului fericit şi ale falsei armonii, a asigurat în mare măsură remarcabila audienţă a lucrărilor sale. Paginile dedicate în *Omul unidimensional* fenomenului numit „desublimarea represivă" ne pot servi ca exemplu. Marcuse a analizat cu o sagacitate uimitoare modul în care societatea de consum de tip capitalist predetermină şi preformează nevoile, dorinţele şi satisfacţiile indivizilor, multiplicîndu-le şi orientîndu-le în direcţia dorită de ea. Se ridică întrebarea legitimă ce îndreptăţeşte epitetul „represiv" aplicat necontenit de critic unui asemenea proces de sporire a productivităţii? Distincţia între nevoile „adevărate" şi cele „false" este capitală în raţionamentele lui Marcuse[1]. Fiinţa umană tinde în mod spontan către instituirea unei autonomii a dorinţelor ei, către un echilibru între activitatea exterioară şi liniştea interioară, între energia investită în „cultură" şi existenţa armonioasă în mijlocul „naturii". Stimularea prin toate mijloacele a pornirilor achizitive, mobilizarea artificială a energiilor către procurarea unor bunuri adeseori superflue („uzura planificată" este un procedeu tipic al societăţii capitaliste de consum, aplicat deopotrivă la producţia automobilelor, obiectelor domestice etc. şi destinat să inculce reînnoirea lor perpetuă), introectarea unei legături „libidinoase" omnivalente cu mărfurile azvîrlite pe

piaţă‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ §§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ şi obnubilarea consecutivă a înclinaţiilor şi dorinţelor mai profunde, creează acea conformaţie instinctual-psihologică a indivizilor sintetizată în formula „omului unidimensional”. Asediu! sistematic al conştiinţei individuale, fixarea tuturor apetiturilor către sporirea cîştigurilor destinate achiziţiei (transformată în forma hegemonică de „realizare” a personalităţii umane), comercializarea agresivă a naturii anihilează, pînă la dispariţie, cea de „a doua dimensiune” a fiinţei umane: spaţiul interior afectat liniştei, reflexiunii, spiritului critic, deciziilor autonome. Comercializarea şi manipularea tuturor satisfacţiilor, inclusiv a sexualităţii emancipate, este un fenomen tipic de „desu- blimare represivă” (contracţia satisfacţiilor erotice complexe, în sensul lărgit folosit de Marcuse, la simpla sexualitate, este sever denunţată[1]). Spre a marca o asemenea degradare a sexualităţii, Marcuse formulează la un moment dat observaţia sarcastică: „Despre nici una dintre eroinele <<sexy » ale literaturii contemporane nu s-ar putea spune ceea ce Balzac scria despre curtezana Esther, şi anume că îi era proprie acea tandreţe care înfloreşte numai în infinit”************************ †††††††††††††††††††††††† ‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡. Sporirea incontestabilă a confortului şi bunăstării materiale în rîndurile unei bune părţi din populaţia societăţilor capitaliste dezvoltate (inclusiv în rîndurile

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft,* 1967, Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, p. 25.

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung,* 1969, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, pag. *26.*

************************ *Der eindimensionale Mensch,* ed. cit., p. 93.

†††††††††††††††††††††††† *Ibid.,* p. 97.

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ în vol. *La liberté et l'ordre social, Rencontres Internationales de Genève,* 1969, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, p. 134. Vezi volumul de faţă p. 448.

claselor producătoare) se desfăşoară, în reprezentarea lui Herbert Marcuse, pe fondul manipulării şi reificării generalizate a dorinţelor şi satisfacţiilor ei. Autorul *Omului unidimensional* nu încetează să incrimineze însă caracterul „represiv” al unei asemenea aboliri a privaţiunilor materiale, atîta timp cît ea are loc în condiţiile „fericirii administrate” şi ale amputării indivizilor de „a doua dimensiune”, cea esenţială, a personalităţii lor (fericirea adevărată nu este sinonimă cu „insaţiabilitatea naturii umane”, va sublinia Marcuse în conferinţa sa *Libertatea şi imperativele istoriei,* rostită la Geneva în 19693.

Meritul lui Marcuse este nu numai de a fi investit o energie teoretică imensă spre a scoate la iveală, dincolo de aparenţele strălucitoare, aspectele dezumanizante ale „confortabilei“ şi „democraticei” societăţi de consum, dezvăluind, fără echivoc, interesele de clasă care reglementează, prin intermediul unui vast aparat tehnologic, falsa armonie între interesele individuale şi cele sociale, dar şi de a fi refuzat, cu o voinţă obstinată, să accepte „integrarea” majorităţii producătoare în sistemul de nevoi şi dorinţe impus de minoritatea dominantă ca un proces ireversibil sau ca o fatalitate. Graficul gîndirii sale politice descrie, în această direcţie, de-a lungul ultimelor două decenii, o curbă semnificativă: de la scepticismul şi pesimismul, pe care le emană deopotrivă postfaţa (1954) la *Raţiune şi Revoluţie* sau ultimele pagini ale *Omului unidimensional,* cu privire la forţele sociale efective capabile să submineze „resorbţia” opoziţiei de către mecanismele dominante ale societăţii americane, trecind prin entuziasmul frenetic pentru exploziile de revoltă ale minorităţilor rasiale şi ale tineretului intelectual contestatar din metropole, ca şi pentru luptele de eliberare din ţările în curs de dezvoltare, la sfîrşitul anilor şaizeci, cînd mişcarea franceză din mai 1968 l-a transfigurat

de fericire, pînă la treptatul proces de reconsiderare lucidă a situaţiei („disebbriamento“ – trezire din exaltare – ar spune italienii), vizibil în conferinţele din ultimii doi ani, cînd analiza sa economico-sociologică, desigur pe fondul identităţii de poziţie, tinde să cîştige în profunzime şi în cumpănirea mai exactă a perspectivelor. Antinomiile în care s-a zbătut mereu gîndirea lui Marcuse erau dictate, pe o de parte, de convingerea sa că sub presiunea insidioasă a „societăţii afluenţei”, majoritatea clasei muncitoare americane, coruptă de binefacerile confortului şi consumului manipulat, şi în mod *tendential* cea din alte ţări capitaliste dezvoltate (dar aci el admite şi posibilitatea unei evoluţii inverse, către radicalizarea politică) este împinsă la pasivitate, dacă nu chiar la letargie socială şi, pe de altă parte, de ideea sa tot mai explicit afirmată că fără acţiunea transformatoare a clasei muncitoare, adevăratul „subiect social al schimbării“ datorită poziţiei ei centrale în procesul de producţie, deci fără sprijinul majorităţii populaţiei[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§], revoluţia socială, preconizată de grupurile minoritare contes- tatare, este sortită unui eşec iremediabil. Tocmai descurajarea cu privire la potenţialul revoluţionar al clasei muncitoare, provocată de spectacolul multiplei manipulări la care este supusă conştiinţa ei de acţiunea narcotizantă a societăţii de consum şi de giganticele *mass-media,* dar şi de pretinsul reformism al partidelor comuniste din ţările capitaliste dezvoltate[1], l-a condus pe Marcuse să investească speranţele de erodare a „capitalismului corporativ” în acţiunea unor minorităţi radicale de tipul populaţiei din *ghetto*-urile americane sau intelectualităţii nonconformiste, ca şi în luptele de eliberare din fostele ţări coloniale de genul revoluţiilor

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ *Versuch über die Befreiung,* ed. cit., p. 33; *Zeit-Messungen,* 1975, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, p. 23 şi 34.

cubaneză şi vietnameză. Conştiinţa tot mai limpede, reiterat afirmată, că minorităţile contestatare amintite nu reprezintă prin ele însele o forţă revolu- ţionară2, rolul lor mărginindu-se la cel de detonator sau catalizator al unei viitoare revoluţii posibile, nu a făcut decit să perpetueze aporiile din gîndirea sa: realitatea socială din ţările capitaliste dezvoltate demonstrează pînă la evidenţă că fără acţiunea clasei muncitoare şi a partidelor ei revoluţionare transformarea radicală a societăţii rămîne o himeră; ori, în faţa perspectivelor reale ale unei asemenea acţiuni, gîndirea lui Marcuse se arăta, consecventă dealtfel cu premisele ei, cel puţin în ciclul de lucrări care despart *Omul unidimensional* de *Contrarevoluţie şi revoltă,* evazivă sau condamnată la conjecturi aproxima- tive3.
************************ †††††††††††††††††††††††† ‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡

Georg Lukács, care nutrea de altfel o vie simpatie pentru curajoasa atitudine critică a lui Marcuse la adresa societăţii capitalismului monopolist, dar care traversase în tinereţe o

---

************************** Herbert Marcuse, *Contrerévolution et révolte, 1972,* Paris, Ed. du Seuil, p. 13.

†††††††††††††††††††††††††† Herbert Marcuse, *La fine dell'utopia,* 1968, Bari, Laterza, Terza edizione, p. 64-65.

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Este necesar să subliniem că rezervele de mai sus nu au nimic comun cu reproşurile formulate adeseori la adresa lui Marcuse de a nu admite valabilitatea intactă a schemelor tradiţionale în înţelegerea produselor sociale. Transcenderea unor scheme anacronice şi a unei atitudini conservatoare în analiza societăţii contemporane ni se pare meritul său. Disputa cu un reprezentant al „vechii stîngi” americane, care a tipărit în 1967, sub pseudonimul Karl Miller, în *The Monthly Review* („revistă socialistă independentă” din New-York), o critică severă a „Omului unidimensional” (K. Miller, *The Point is Still to Change **II,*** în *Monthly Review,* vol. 19, nr. *2,* iunie 1967), este tipică. Herbert Marcuse a respins convingător în răspunsul său *(On Changing the World: **A** Reply to Karl Miller,* în *The*

edificatoare experienţă proprie cu privire la eşecul tendinţelor de ultra-stînga în mişcarea revoluţionară, ne spunea în cadrul unei convorbiri, la scurt timp după întoarcerea noastră de la Geneva, unde audiasem conferinţa „Libertatea şi imperativele istoriei”, că eroarea lui Marcuse este de a nu înţelege dialectica răbdării şi nerăbdării în lupta revoluţionară. Supralicitarea puterii integratoare şi represive a societăţii capitalismului tardiv l-a condus pe Marcuse la subaprecierea contradicţiilor ei *interne* şi, în mod consecutiv, la o lipsă de răbdare faţă de procesul lor de maturizare ***a** long*

terme[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§] [***************************]*;* speranţele sale de subminare a *Establishment-ului* au fost proiectate, ca urmare, în ideea unei rupturi „din afară” a continuum-ului represiv, executată de minorităţile rebele (populaţia condamnată la mizerie din sîums-urile marilor oraşe americane, tineretul studenţesc plin de mînie la adresa războiului din Vietnam, intelectualitatea non-conformistă), aflate într-o poziţie de „extra-

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§*Monthly Review,* voi. 19, nr. 5, octombrie 1967) orice optimism de circumstanţă în analiza raporturilor de forţe din societatea americană, tăgăduind în acelaşi timp cu vigoare acuzaţiile de „quietism” sau „defetism”. Dezacordul cu aplicarea unor scheme convenţionale la analiza unor fenomene şi procese profund schimbate faţă de cele care au format obiectul analizelor marxiste tradiţionale este nervul inspirator al preocupărilor sale. Partizanii unei înţelegeri pur tradiţionale a fenomenelor capitalismului contemporan au căutat să-l neutralizeze pe Marcuse, dar penetraţia analizelor sale s-a dovedit pînă la urmă mai puternică decît asemenea calcule superficiale. Divergenţele serioase cu gînditorul american apar cu adevărat *pe terenul* constatărilor sale odată admise – şi anume în evaluarea perspectivelor luptei anticapitaliste şi a formelor ei de organizare.

*************************** André Gorz, membru al echipei redacţionale a revistei *Les Temps Modernes,* simpatizant al gîndirii lui Marcuse, căruia îi recunoaşte meritul de a fi pus în evidenţă posibilitatea noncoincidenţei între aprofundarea contradicţiilor sociale şi percepţia lor cuprinzătoare (deci distorsiunea între factorii *obiectivi* şi *subiectivi* ai revoluţiei), scrie însă în cartea sa *Le socialisme difficile:* „Din această analiză a situaţiei prezente în Statele Unite, care prezintă desigur trăsături valabile şi pentru alte ţări capitaliste, Marcuse extrage, totuşi, puţin prea repede concluzii generale cu privire la cvasi-imposibilitatea de a păstra sau de a construi o perspectivă şi o acţiune revoluţionară în cadrul capitalismului dezvoltat”. André Gorz se disociază de scepticismul lui Marcuse (textul este redactat în 1966), considerînd că insurecţia mişcării muncitoreşti şi socialiste din Occident se va produce odată cu înlăturarea întîrzierilor în analizele şi studiile cu privire la condiţia reală a

teritorialitate” faţă de sistemul de nevoi şi dorinţe instituit de oligarhia dominantă.

O analiză cuprinzătoare a complicatelor probleme legate de strategia revoluţionară a luptei anticapitaliste din Occident depăşeşte cu mult obiectivele şi posibilităţile studiului de faţă. Să ne mărginim aci a exprima convingerea că Herbert Marcuse s-a înşelat cînd a preconizat deplasarea centrului de greutate al luptei împotriva „sistemului” de la cea *economico-politică* la rebeliunea „morală” sau „erotico-estetică”[††††††††††††††††††††††††††]. Georg Lukăcs avea dreptate să observe în cadrul convorbirii amintite că nici *happening*- urile tineretului contestatar, nici subculturile de tipul *hippie* şi nici transformarea în modele de luptă a unor figuri de guerillarzi, în sine de o mare nobleţe, ca Che Guevara, nu vor submina cu adevărat „sistemul”. Fără îndoială, tocmai neîncrederea în perspectivele de radicalizare politică a clasei muncitoare şi convingerea că lupta de tip „clasic”, pe tărîm economic, nu poate ocupa cel puţin deocamdată un loc de prim plan, l-au determinat pe Marcuse să caute în activarea unei „noi sensibilităţi”, de tip „erotico- estetic” sau „moral” (pacificarea existenţei, emanciparea de agresivitate şi zgomot, lupta pentru o natură nepoluată), adevăratul punct de sprijin în constituirea unei noi *subiectivităţi,* către care aspira cu atîta fervoare. Sub raport teoretic, opoziţia polară între o societate care s-ar caracteriza printr-o tehnologie omnivalentă şi o manipulare generalizată a conştiinţelor, şi exigenţele unei asemenea „noi sensibilităţi”, l-a

---

păturilor muncitoare. El se împotriveşte şi extrapolărilor situaţiei americane la cea a celorlalte ţări din sistemul capitalismului avansat, avertizîndu-l pe Marcuse asupra unui asemenea pericol. *(Le socialisme difficile,* Paris, 1967, Editions du Seuil, pag. 18-20).

†††††††††††††††††††††††††† *Versuch über die Befreiung,* ed. cit., capitolul „Noua sensibilitate”, în special p. 45 şi urm.

condus pe Marcuse, ca şi pe ceilalţi reprezentanţi ai şcolii de la Frankfurt, la un sistem de false antinomii: între Logosul dominaţiei şi cel al eresului, între principiul productivităţii sau al raţiunii instrumentale şi nevoile trans-utilitare etc. Criticii marxişti ai poziţiei lui Marcuse, de tipul lui Wolfgang Fritz Haug, directorul revistei vest-berlineze *Das Argument,* au demonstrat convingător că un asemenea sistem de antinomii ameninţă să substituie contradicţia fundamentală – cea între raporturile de producţie capitaliste şi forţele de producţie care tind la emanciparea lor de cătuşele capitalismului – printr-un carusel de opoziţii cu caracter radical-utopic[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡] (ceea ce explică şi componentele heideggeriană sau freudiană ale gîndirii lui Marcuse).

Fără a subaprecia cîtuşi de puţin rolul pozitiv în lupta anticapitalistă a mişcărilor contestatare eterogene reunite sub numele generic de *Noua Stingă,* cu alte cuvinte a celor situate în afara opoziţiei organizate conduse de partidele comuniste sau socialiste, refluxul lor vizibil ca pondere politică în ultimii ani confirmă adevărul enunţat mai sus: veritabilul centru de greutate al luptei anticapitaliste, cîmpul unde se joacă realmente soarta viitoare a societăţii occidentale, după cum o demonstrează cu elocvenţă mai ales experienţa Europei occidentale din ultimul timp, îl formează mişcarea organizată a clasei muncitoare şi teoria ei revoluţionară. Herbert Marcuse a recunoscut el însuşi într-o conferinţă rostită anul trecut la universitatea din California, Irvine, fără a-şi renega nici o clipă simpatia sa puternică pentru *Noua Stîngă* (el a avut toată dreptatea să sublinieze rolul considerabil al

---

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Wolfgang Fritz Haug, *Das Ganze und das ganz Andere, Zur Rntik der reinen revolutionären Transzendenz,* în volumul *Antworten auf Herbert **M**arcuse,* ed. cit., p. 50-72.

tineretului din *Noua Stîngă* în lupta împotriva războiului din Vietnam, ca şi în evenimentele din mai 1968 în Franţa), declinul şi disoluţia *de facto* a diverselor grupuri reunite sub o asemenea denomi- naţiune. El a admis lipsa de impact politic decisiv a ,,con- traculturilor” create de variatele grupuri contestatare: fără a-şi menaja cuvintele, conferenţiarul a făcut procesul „antiautoritarismului abstract“ şi mai ales al „antiintelectualismului“ profesat de asemenea grupări (dispreţul faţă de teorie ca forţă orientativă a practicii), reproşîndu-le ritualizarea şi fetişizarea diferitelor formule politice, fără incidenţă efectivă asupra realităţii; timpuria „resemnare” şi „deziluzie“ care a cuprins asemenea mişcări, aflate într-o izolare politică evidentă faţă de masa populaţiei, ar explica regresiunea lor (ceea ce nu ar micşora, în viziunea lui Marcuse, valoarea programatică a iniţiativelor lor din anii şaizeci în lupta de subminare a capitalismului[1]). Nu era însă aci şi o recunoaştere implicită a impasului propriei sale gîndiri politice, reflex desigur al marilor dificultăţi cu care este confruntată orice mişcare radicală de opoziţie în lupta împotriva puternicei societăţi a capitalismului evoluat american?

Dezacordul fundamental al gîndirii marxiste de factură lukâcsiană cu poziţia lui Marcuse are de fapt o rădăcină tilozofică mai profundă: nevoile şi dorinţele *calitativ* noi, preconizate de Marcuse sub formula „noii sensibilităţi”, nu pot fi pur şi simplu introduse *din afară* în conştiinţa majorităţii populaţiei; sistemul de nevoi şi dorinţe al indivizilor producători nu se poate dezvolta decît sub presiunea înţelegerii experienţei lor *directe,* materiale şi spirituale, în procesul producţiei şi reproducţiei materiale, mai exact în cadrul antagonismului între interesele lor fundamentale şi cele ale minorităţii profitoare: proprietarii monopolurilor şi

societăţilor multinaţionale§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§*****************************. Este aci un corolar direct al tezei marxiste cu privire la raportul de indiviziune în relaţia subiect-obiect: facultăţile apetitive şi volitive se află într-un raport de concrescenţă cu condiţiile obiective, cele din urmă jucînd în ultimă instanţă rolul determinant. Oricît s-ar scutura Marcuse de acuzaţiile de „romantism” sau „elitism” (cea de „utopism” o asumă voluntar, vorbind de „utopia sa concretă”), el nu va putea evita asemenea suspiciuni atîta timp cît atenţia sa teoretică nu se va fixa în mod primordial asupra proceselor reale şi potenţiale din adîncurile principalei forţe sociale susceptibile să transforme efectiv socie tatea capitalismului tardiv: clasa muncitoare şi instrumentele ei de organizare politică. Este semnificativ că el prefera să vorbească în „Sfîrşitul utopiei”, mai curînd de „scandalul diferenţei calitative”[1] (formulă cu reminiscenţe kierkegaardiene) incarnată de „noua sensibilitate” a minorităţilor contestatare, decît de elaborarea unei *economii politice contemporane* a societăţii capitalismului tardiv: golul principal pe care ni se pare a-l descoperi în gîndirea sa este absenţa unei asemenea analize

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Herbert Marcuse *Scheitern der Neuen Linke? (Eşec al Noii Stingi?},* text dezvoltat al conferinţei rostite în aprilie *197*5 la universitatea din California, Irvine, reprodus în volumul *Zeit-Messungen,* p. 37-48.

***************************** Ne întîlnim aci cu o observaţie formulată de André Gorz, în cartea menţionată. Prietenul şi unul din interlocutorii privilegiaţi ai lui Marcuse defineşte astfel caracterul „contestabil” al analizelor din *Omul unidimensional:* „A spune că, într-adevăr, contradicţia poate să nu fie *percepută (perçue)* este cu totul altceva decît a afirma că ea nu este *perceptibilă.* Din clipa cînd există contradicţie, ea este în mod necesar resimţită la un anumit nivel al experienţei maselor. Şi misiunea este, atunci, de a face perceptibil ceea ce nu este încă perceput” (p. 18).

economice mai adînci a raporturilor actuale dintre muncă şi capital, a căilor de realizare a plus-valorii relative în condiţiile „capitalismului corporativ” şi mai ales a căilor efective de edificare a unei noi infrastructuri economice, de tip socialist, pe temeiurile de mai sus[††††††††††††††††††††††††††][‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]. Ni se pare limpede că numai pe o asemenea bază se poate elabora o teorie realistă cu privire la noul sistem de nevoi şi dorinţe susceptibil să fie promovat de principalele forţe sociale transformatoare din interiorul societăţii capitaliste[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§].

Ultimele texte ale lui Herbert Marcuse demonstrează, după părerea noastră, că el nu a

---

†††††††††††††††††††††††††††††† *La fine dell utopia,* p. 18.

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Cf. studiul nostru „Herbert Marcuse, Freud şi Marx” în volumul *Critică, Estetică, Filozofie,* 1972, Cartea Românească, p. 365. Lista studiilor şi articolelor dedicate lui Marcuse, apărute în ţara noastră, este relativ bogată. Niculae Bellu, Titus Mocanu, Gh. Achiţei, Pavel Apostol – Sergiu Tamaş – Aneta Busuioc, Vasile Zamfirescu, Al Boboc, Ion Florea, Vl. Tismăneanu, Andrei Marga, Laurenţiu Şerban ş.a. au abordat de-a lungul anilor aspecte particulare ale operei.

Observaţiile critice îndreptăţite formulate cu diverse prilejuri la adresa uneia sau alteia dintre tezele lui Marcuse au fost însă nu rareori însoţite de caracterizări globale injuste; încadrarea analizelor particulare în perspectiva cuprinzătoare a operei *integrale* este prima condiţie pentru o judecată adecvată asupra gîndirii lui Marcuse.

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ O interesantă analiză critică a limitelor gîndirii lui Marcuse, din unghiul de vedere al unei investigaţii economice mai riguroase, poate fi găsită în lucrarea economistului marxist american, de origine germană, Paul Mattick, *Kritik an* 1/ *erbert* M*arcuse. Der eindimensionale* ***M**ensch în der Klassengesellschaft* (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1969). Observaţiile analoge pot fi găsite şi în capitolul „Lukâcs und Marcuse” din cartea lui Leo Kofler, *Perspektiven des revolutionären Humanismus* (1968, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, p. 96-98).

rămas insensibil la critica formulată de stînga marxistă internaţională împotriva caracterului prea generic al analizelor sale, şi mai ales împotriva principalei lor consecinţe: cezura brutală instituită între o societate înfăţişată ca fiind cvasi-integral manipulată şi reificată, şi incarnarea speranţelor de subminare a ei în risipitele minorităţi contestatare. Fără a renunţa la laitmotivele gîndirii sale (marele potenţial integrator al „societăţii de consum” şi vasta mobilizare pentru apărarea ei prin iniţierea unei contrarevoluţii preventive), atenţia sa se concentrează acum tot mai mult către o analiză mult mai articulată a noilor stratificări de clasă în interiorul societăţii americane şi către identificarea factorilor reali şi potenţiali de agravare a crizei sistemului capitalist. Observaţii dintre cele mai revelatoare sînt formulate cu privire la creşterea considerabilă a populaţiei *salariate,* prin trecerea în rîndurile ei, de-a lungul ultimelor decenii, a unor categorii sociale cu o existenţă anterior independentă, sau cu privire la sporirea neîntreruptă a numărului de „white collars” („gulerele albe”: cadrele cu pregătire tehnică şi ştiinţifică întrebuinţate direct în producţie) în raport cu cei rămaşi în stadiul de „blue collars” („gulerele albastre”: muncitorii în accepţia tradiţională a cuvîntului). Metamorfozele produse astfel în structura clasei muncitoare, trecerea a numeroase categorii de indivizi din clasele mijlocii în situaţia de salariaţi, deci de dependenţă nemijlocită de marele capital, micşorarea „salariului *real”* datorită inflaţiei dar şi agravarea situaţiei celor aflaţi în stadiul de „oropsiţi ai vieţii” (Marcuse citează fenomene ca restrîngerea producţiei în regiunile cu salarii ridicate, şomajul etc.) sînt identificate ca tot atîţia factori de intensificare a crizei. Herbert Marcuse rămîne mereu fidel procesului său fundamental împotriva societăţilor capitaliste dezvoltate, şi în primul rînd împotriva celei americane; creşterea uriaşă a bogăţiei sociale

creează toate premisele pentru micşorarea timpului afectat reproducţiei forţei de muncă şi mărirea simetrică a celui liber, susceptibil de a fi investit în activităţi independente, în „emanciparea simţurilor” (Marx) de tirania productivităţii represive şi în explozia aptitudinilor creatoare ale indivizilor. Numai interesele minorităţii dominante şi ale profitului menţin, printr-o sporire artificială a producţiei de bunuri superflue, de armament etc. sistemul intensiv de „full-time“ (timp ocupat în întregime), transformat în scop al vieţii, asigurînd hegemonia principiului necesităţii chiar în ceea ce ar trebui să fie „regnul libertăţii“. Este împiedicată astfel, printr-o manipulare intensă a nevoilor şi dorinţelor, răsturnarea necesară şi posibilă: penetraţia imperiului libertăţii chiar în regnul necesităţii, prin controlul asociat al indivizilor producători asupra producţiei materiale şi a întregului lor destin. Opoziţia împotriva „sistemului“ capătă astăzi în mod potenţial un caracter *totalizant*[1]*,* datorită faptului că sursa acumulării capitaliste şi a creşterii plusvalorii relative o formează munca înstrăinată a *imensei majorităţi* a populaţiei, incluzînd categoriile de indivizi cele mai variate: „sistemul” se dovedeşte într-adevăr „fantastic de bine organizat „ în protejarea intereselor sale****************************** ††††††††††††††††††††††††††††††, dar „alternativa *socialistă,“* i se pare lui Marcuse singurul răspuns valabil la imensele contradicţii acumulate („socialism sau barbarie” este dilema pe care gînditorul, alarmat de uriaşa forţă a

---

****************************** Herbert Marcuse, *Theorie und Praxis,* conferinţă rostită în iunie 1974 la Universitatea din Frankfurt am Main, reprodusă în volumul *Zeit-Messungen,* p. 21-35.

†††††††††††††††††††††††††††††† Herbert Marcuse, *Ein Interview, USA: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt,* convorbire cu Hans Magnus Enzensberger, reprodusă în volumul amintit, p. 67.

„contra-revoluţiei preventive”, o pune în faţa societăţii occidentale).

Incoruptibilitatea lui Marcuse în procesul său împotriva unei societăţi care oferă încă majorităţii ei nu puţine bunuri şi avantaje, cu toate contradicţiile ei acute, ne dă măsura staturii sale de gînditor. Cu o energie neclintită el continuă să preconizeze o societate eliberată de războaie coloniale şi de neocolonialism, de sprijinirea dictaturilor reacţionare, de discriminarea cetăţenilor în funcţie de conformismul lor (cei de prima, a doua şi a treia categorie, ultimele două fiind condamnate la ostracizare sau perse-. cuţie sistematică), de excomunicarea minorităţilor rasiale; convingerea sa inflexibilă este că s-au maturizat toate condiţiile materiale pentru edificarea unei vieţi pacificate, eliberată de lupta pentru existenţă, de agresivitatea şi brutalitatea generate de spiritul de competiţie şi concurenţă, susceptibilă de a crea spaţiul interior necesar liniştei, spiritului critic, autodeterminării, capabilă de a face din simţurile eliberate adevăraţii „teoreticieni“ ai vieţii sociale (Marx). Gheara bătrînului leu hegelian îşi păstrează după decenii intactă vigoarea: „relei nemijlociri“ (acea „schlechte Unmittelbarkeit“ denunţată mereu de Hegel) a aparenţelor fals surîzătoare şi mai mult sau mai puţin confortabile el îi opune viziunea unei lumi *calitativ* deosebite, cu o conformaţie instinctual-psihologică a indivizilor radical schimbată, dobîndită prin subversiunea şi transcenderea realităţii existente, graţie unui proces multiplu *mediat* de sublimare non-represivă a înclinaţiilor şi dorinţelor. Actul său de acuzare împotriva neopozitivismului şi operaţionalismului este dictat tocmai de convingerea că un asemenea mod de gîndire canonizează prin definiţie

realitatea existentă, excluzînd forţa de subversiune a unor concepte „metafizice“ ca substanţa, fiinţa, esenţa, spiritul, libertatea, alienarea, stigmatizate de filozofia analitică drept „speculative“, prin caracterul lor neverificabil în nemijlocirea empirică[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]. Refuzul grandios al oricărei concepţii pur funcţionale asupra omului îi îngăduie lui Marcuse să scoată la iveală imensul potenţial „fizic“ al unor asemenea universale „metafizice“, în numele tensiunii între nemijlocirea manipulată şi vastul depozit al posibilităţilor neactualizate, încorporate tocmai în conţinutul latent al conceptelor universale. Unitatea între politică, tehnică şi „metafizică“, suprimarea factualităţii mutilante în favoarea liberei transcendenţe a posibilităţilor umane, este credo-ul său filozofic. Concepţia despre artă, expusă mai ales în capitolul „Artă şi revoluţie” din cartea *Contrarevoluţie şi revoltă,* nu este mai puţin interesantă; puţini gînditori au pus în valoare cu atîta pătrundere funcţia „subversivă“ a formei în arta adevărată, capacitatea ei de a transcende realitatea nemijlocită în favoarea unei „alte realităţi”, libere şi dezalienate, creată prin muzica sonurilor, cuvintelor sau culorilor.

Rumoarea în jurul numelui lui Herhert Marcuse, care în urmă cu cîţiva ani făcea să vuiască sălile şi amfiteatrele din cele măi diferite ţări ale Europei şi Americii, s-a stins astăzi treptat. Izolarea relativă la care este acum condamnat profesorul din San Diego apare ca un soi de revanşă a conformismului şi reacţiunii faţă de marea sa popularitate, prin definiţie contestatară şi subversivă, de la sfîrşi- tul anilor şaizeci. Filozoful îşi suportă cu seninătate şi

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ *Der eindimensionale Mensch,* în special p. 193 şi urm.

neclintire în convingeri o condiţie care se apropie de cea a „emigraţiei interne”. Filozofia adevărată, cea aogajală, îl transformă inevitabil pe autorul ei într-o fiinţă care ***se expune,*** obiect adeseori al vicisitudinilor şi represiunii: în perioada procesului intentat Angelei Davis, studenta sa, Marcuse a fost supus chiar la ameninţarea cu suprimarea, ceea ce l-a determinat să dispară pentru un timp, spre a nu fi victima sceleraţilor. în lunile următoare lucrurile s-au calmat, dar vîntul în opinia publică intelectuală a Statelor Unite nu suflă în direcţia sa: cînd a decis însă curba capricioasă a audienţei imediate valoarea intrinsecă a unei gîndiri filozofice? Traiectoria operei lui Marcuse nu s-a încheiat. într-o scrisoare către Ernst Fischer, care îi comunicase că l-a întîlnit pe Marcuse la Salzburg şi au discutat îndelung împreună, Georg Lukacs îi spunea vechiului său prieten: „Convorbirea cu Herbert Marcuse a fost probabil foarte interesantă. Ceea ce am citit din el este o originală combinaţie de adevăr şi eroare (eine originelle Mischung des Wahren und des Falschen)”[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§]. Ar fi desigur o prezumţie absurdă să credem că recentele scrieri ale lui Marcuse ar fi anulat distanţa considerabilă între premisele filozofice ale celor doi gînditori : impresia noastră este însă că ea s-a micşorat şi punctele comune s-au înmulţit. Spiritele luminate de pretutindeni nu pot să nu încerce un sentiment reconfortant la gîndul că undeva,

pe coasta Pacificului, unul din ultimii reprezentanţi ai unei ilustre familii de gînditori îşi continuă scrisul şi activitatea. Oricare ar fi

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Scrisoarea lui Georg Lukács către Ernst Fischer (în copie), datată 22 noiembrie 1967, se află în dosarul corespondenţei lui Lukács consultată de noi în Arhiva-Lukács din Budapesta.

surprizele pe care ni le mai poate rezerva opera sa viitoare, procesul de renaştere şi înnoire a marxismului autentic, aflat astăzi în desfăşurare pe o mare suprafaţă a globului, nu poate decît profita enorm din dialogul fecund cu scrierile unuia din cei din urmă exponenţi de seamă ai „şcolii de la Frankfurt”.

N. TERTULIAN

HERBERT MARCUSE

SCRIERI FILOZOFICE

Notă asupra ediţiei

Am ales din vasta operă a lui Herbert Marcuse studii şi fragmente reprezentative din principalele sale lucrări, căutînd să ilustrăm etapele care au scandat activitatea sa filozofică.

Culegerea, ordonată cronologic, debutează cu studiul din 1932 dedicat *Manuscriselor economico-filozofice ale lui Marx,* apărut iniţial în revista marxistă *Die Gesellschaft* şi reprodus ulterior în volumul *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Suhrkamp Verlag, 1968).

Textul următor, *Contribuţii la critica hedonismului,* a apărut iniţial în *Zeitschrift fur Sozialforschung (VII/1-2* Paris 1938), revista Institutului pentru Cercetarea Socială şi organ al *Şcolii de la Frankfurt.* El a fost reprodus ulterior în primul volum al culegerii de studii tipărite de Marcuse sub titlul *Kultur und Gesellschaft* (Suhrkamp, 1967). Studiul despre hedonism ni s-a părut contribuţia cea mai semnificativă a lui Marcuse, în perioada dinaintea războiului, la activitatea grupului de gînditori reuniţi în jurul Institutului pentru Cercetarea Socială.

Textele destinate să exemplifice raporturile lui Marcuse cu gîndirea lui Freud sînt fragmentele alese din cartea *Eros şi civilizaţie* şi conferinţa *Ideea de progres În lumina psihanalizei,* rostită de Marcuse în 1956 la Universităţile din Frankfurt şi Heidelberg, cu ocazia centenarului naşterii lui Freud.

Cartea *Eros şi Civilizaţie* este împărţită în două mari secţiuni: prima parte este intitulată *Sub dominaţia, principiului realităţii,* iar cea de-a doua *Dincolo de principiul realităţii.* Am reprodus în culegerea de faţă capitolul al doilea din prima parte, intitulat *Originea individului reprimat (ontogeneză)* şi primul capitol din partea a doua,

cel care poartă titlul *Limitele istorice ale principiului randamentului.*

Textul *Industrializare şi capitalism în opera lui Max Weber,* reproducînd o conferinţă rostită în 1964 la a XV-a sesiune a sociologilor germani de la Heidelberg, ni s-a părut caracteristic pentru metoda critică folosită de Mar- cuse în confruntarea cu unul din gînditorii importanţi de la începutul secolului.

O parte masivă a culegerii este dedicată, cum era de aşteptat, fragmentelor ample din cea mai cunoscută lucrare a lui Marcuse, cartea *Omul unidimensional* (1964).

Apărută în *1964* la Boston şi tradusă ulterior în numeroase limbi, cartea cuprinde o introducere, „Paralizia criticii: o societate fără opoziţie”, şi trei secţiuni principale, divizate în capitole şi uneori subcapitole: „Societatea unidimensională”, „Gîndirea unidimensională” şi „Şansa alternativelor”. Culegerea de faţă include prefaţa din *1967* la ediţia franceză a cărţii, introducerea, cu titlul indicat mai sus, şi o serie de fragmente extrase din corpul celor trei secţiuni: capitolul al treilea: „Înfrîngerea conştiinţei nefericite: desublimarea represivă” şi subcapitolul „Spre administrarea totală” din cel de-al patrulea capitol al primei secţiuni; primele două capitole ale secţiunii a doua: *Gîndirea unidimensională,* „Gîndirea negativă: logica înfrîntă a protestului” şi „De la gîndirea negativă la cea pozitivă: raţionalitatea tehnologică şi logica dominaţiei” şi ultimele două capitole din secţiunea finală: „Catastrofa eliberării” şi „Concluzia”.

Perioada cea mai fecundă sub raport publicistic din activitatea lui Marcuse, cea în care el a expus concentrat, sub forma unor conferinţe, tezele sale critice cu privire la societatea capitalismului tardiv, este prezentă în culegere cu trei texte: *Agresivitatea în societatea industrială. contemporană,* (text revăzut şi amplificat al unei conferinţe rostite la Chicago în 1956), *Eliberarea de societatea (abundenţei* (intervenţie a lui Marcuse la congresul cu tema „Dialectica eliberării” care a avut loc la Londra între 15-31 iulie 1967) şi *Libertatea şi imperativele istoriei* (conferinţă rostită la *Rencontres internationales de Genève,* în septembrie 1969, în

cadrul sesiunii cu tema „Libertatea şi ordinea socială”).

Activitatea cea mai recentă a gînditorului, în care interesul pentru *Artă şi Revoluţie* joacă un rol tot mai important, este ilustrată prin capitolul cu titlul de mai sus din cartea *Contrarevoluţie şi revoltă* (apărută în 1972), precum şi prin textul conferinţei *Teorie şi practică,* rostită în *1974* la Universitatea din Frankfurt-am-Main şi tipărită în ultima sa carte: *Zeit-Messungen (Măsurători ale timpului,* 1975). Cititorul poate lua astfel cunoştinţă de stadiul actual al gîndirii lui Marcuse, după credinţa noastră şi cel mai evoluat în lunga şi sinuoasa sa devenire intelectuală.

N.T.

NOI IZVOARE PRIVIND ÎNTEMEIEREA MATERIALISMULUI ISTORIC*******************************

Publicarea *Manuscriselor economico-filozofice,* scrise în 1844, trebuie să devină un eveniment hotă- rîtor în istoria cercetărilor asupra gîndirii lui Marx. Aceste *Manuscrise* ar putea plasa pe un teren nou discuţia asupra originii materialismului istoric şi asupra sensului

******************************* Studiul lui Marcuse a apărut în revista *Die Gesellschaft,* Berlin, 1932. *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx fuseseră publicate pentru prima oară cu puţină vreme înainte, tot în 1932. în limba română ele apar în 1968, în volumul Marx-Engels, *Scrieri din tinereţe.* Editura politică, Bucureşti, după care sînt date şi citatele. – *Nota trad.*

lui originar, ba chiar şi a întregii teorii a „socialismului ştiinţific”. De asemenea, ele permit să punem problema relaţiilor reale dintre Marx şi Hegel într-un mod mai adecvat şi mai rodnic.

Caracterul fragmentar al *Manuscriselor* (părţi întinse par pierdute, cercetarea se întrerupe adesea în punctul esenţial, nici un fragment nu este suficient elaborat pentru a fi tipărit) face necesară o interpretare amănunţită, care să aibă permanent în atenţie legătura dintre pasajele izolate şi întreg; de asemenea exigenţele filozofice ale textului faţă de cititor sînt deosebit de mari. Căci este vorba, pentru a anticipa, de o critică filozofică şi de o întemeiere a economiei politice în sensul unei teorii a revoluţiei.

Dificultăţile trebuie subliniate de la început pentru a înlătura pericolul ca şi aceste manuscrise
să fie tratate *cu prea mare uşurinţă,* iar conţinutul lor să fie încadrat în clasificările şi schemele obişnuite ale cercetării asupra lui Marx. Pericolul este cu atît mai mare cu cît textul în discuţie conţine toate categoriile cunoscute de critica de mai tîrziu a economiei politice. Insă *Manuscrisele economico-filozofice* relevă cu o claritate neîntîl- nită în altă parte sensul originar al categoriilor fundamentale şi s-ar putea să fie necesar ca interpretarea curentă a elaborării tîrzii a criticii să fie revăzută din perspectiva originilor. Că teza bine cunoscută a dezvoltării lui Marx de la baza filozofică a teoriei spre cea economică nu are aco- perire va reieşi poate chiar din prezentarea preliminară a acestor *Manuscrise.*

Este vorba de o critică *filozofică* a economiei politice, căci categoriile fundamentale ale teoriei lui Marx se nasc

aici dintr-o confruntare hotărîtă cu filozofia hegeliană (de exemplu muncă, obiec- tualizare, înstrăinare, suprimare (Aufhebung), proprietate). Marx nu preia „metoda“ lui Hegel după ce a transformat-o şi nu o reînvie plasînd-o într-un context nou; el reia însă baza problematică a filozofiei hegeliene (care întemeiază metoda), îşi însuşeşte independent conţinutul ei, şi-l dezvoltă. Marea importanţă a noilor manuscrise rezidă şi în aceea că ele reprezintă primul document al confruntării declarate a lui Marx cu *Fenomenologia spiritului* care este „adevăratul izvor şi adevărata taină a filozofiei hegeliene“ (p. 610).

Dacă întemeierea teoriei lui Marx conţine deci rezultatul confruntării sale cu baza problematicii hegeliene, atunci nu se mai poate susţine că această întemeiere este o simplă deplasare de la fundamentarea filozofică la cea economică, aşa încît teoria, în forma sa finală (economică), ar fi depăşit filozofia, ba chiar ar fi „lichidat-o“ odată pentru totdeauna. Dimpotrivă, întemeierea conţine în toate stadiile sale baza filozofică, ceea ce nu vine în contradicţie cu sensul şi scopul său, care nu este nicidecum unul pur filozofic, ci unu] practic- revoluţionar: răsturnarea societăţii capitaliste prin lupta economică şi politică a proletariatului. Tocmai acest fapt trebuie sesizat şi înţeles: economia şi politica au devenit baza economico-politică a teoriei revoluţiei doar plecînd de la o interpretare filozofică a esenţei umane şi a realizării ei istorice. Raportul dintre teoria filozofică şi cea economică şi dintre aceasta din urmă şi praxisul revoluţionar, raport extrem de complex şi care poate fi explicat doar prin analiza

ansamblului situaţiei în care s-a născut materialismul istoric, va putea fi înţeles mai clar în urma unei interpretări complete a *Manuscriselor eco- nomico-filozofice* (pe care doar o începem aici). Grosso modo şi schematic se poate spune, antici- pînd asupra dezvoltărilor ulterioare, că critica revoluţionară a economiei politice este ea însăşi fundamentată filozofic, aşa cum, pe de altă parte, filozofia pe care o fundamentează conţine în sine deja praxisul revoluţionar. Teoria este în sine însăşi o teorie practică: praxisul nu se adaugă abia la sfîrşit, ci el există de la începutul teoriei, fără ca prin aceasta Marx să păşească pe un teren străin şi exterior teoriei.

După aceste observaţii preliminare, începem cu o caracterizare de ansamblu a conţinutului *Manuscriselor.*

Marx însuşi afirmă că sarcina lor este *critica economiei politice,* şi anume o critică „pozitivă“ (p. 510). Deci este vorba de o critică ce expune nu numai inadecvarea de fapt şi insuficienţele economiei politice, ci şi principiile pentru o reconstrucţie a ei. Astfel, critica economiei politice este, totodată, o *întemeiere* critică a economiei politice. În cadrul acestei critici, economia politică este transformată radical: ea devine o ştiinţă despre condiţiile necesare ale revoluţiei comuniste. Iar această revoluţie este – dincolo de orice răs- turnare economică – o revoluţie a întregii istorii a omului şi a esenţei sale: „Acest comunism este adevărata rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluţionare a conflictului dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectualizare şi autoafirmare,

dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie. El este dezlegarea enigmei istoriei şi este conştient că este această dezlegare” (p. 576).

Reiese clar că, dacă critica economiei politice are o importanţă atît de mare, atunci economia politică nu trebuie să devină obiect al criticii ca o ştiinţă oarecare sau ca un domeniu ştiinţific oarecare, ci ca o expresie ştiinţifică pentru o întreagă problematică ce angajează esenţa umană în ansamblu. Mai întîi trebuie deci să examinăm mai îndeaproape problema: *în ce calitate* devine aici economia politică obiect al criticii?

Economia politică devine obiect al criticii ca o legitimare ştiinţifică, respectiv mascare a unei totale „înstrăinări” şi „devalorizări” a realităţii umane, aşa cum se manifestă ea în societatea capitalistă, deci ca o ştiinţă care are ca obiect omul ca o „fiinţă schilodită” (p. 570); întreaga ei existenţă este determinată de „separarea dintre muncă, capital şi pămînt”, de o diviziune inumană a muncii, de concurenţă, proprietate privată etc. (p. 549). Această economie politică este sancţionarea ştiinţifică a transformării lumii social-istorice a omului într-o lume străină a banilor şi a mărfurilor, care se opune omului ca o forţă străină. n această lume, cea mai mare parte a oamenilor există doar ca muncitori „abstracţi” (separaţi de realitatea existenţei umane), despărţiţi de obiectul muncii lor, constrînşi să se vîndă ca marfă.

Pe baza acestei înstrăinări a muncitorului şi a muncii, realizarea tuturor „forţelor esenţiale” umane a devenit o „pierdere de realitate” completă. Lumea obiectuală nu mai este adevărata proprietate umană, însuşită

printr-o „activitate liberă” şi cîmp al activităţii libere, al afirmării libere a întregii naturi umane, ci o lume a lucrurilor posedate, utilizabile şi schimbabile în cadrul proprietăţii private, faţă de legile căreia, în aparenţă imuabile, omul însuşi este subordonat. Pe scurt: o universală „stăpînire a materiei moarte asupra omului” (p. 545).

Această stare de lucruri descrisă adesea prin concepte ca „deposedare”, „înstrăinare”, „reificare” constituie o parte binecunoscută a teoriei marxiste. Problema este tocmai de a vedea cum şi din ce punct de vedere o interpretează Marx aici, la izvoarele teoriei sale.

La începutul criticii pozitive a economiei politice, acolo unde el constată realitatea deposedării şi a înstrăinării, Marx afirmă: „Noi luăm ca punct de plecare un fapt economic din zilele noastre” (p. 550). Însă deposedarea şi înstrăinarea sînt oare un „fapt economic” de acelaşi tip ca renta funciară şi preţul mărfurilor dependent de ofertă şi cerere sau o altă „lege” a procesului de producţie, consum şi circulaţie?

Pentru economia politică burgheză criticată de Marx, deposedarea şi înstrăinarea ca atare *nu constituie* un fapt (în teoria burgheză, aceste fenomene apar sub un cu totul alt nume). Economia politică socialistă înregistrează acest fapt doar în măsura în care se situează pe terenul pregătit de Marx în studiul din 1844. Prin urmare, trebuie să ne întrebăm : ce fel de fapt este acesta (întrucît el se deosebeşte totuşi esenţial de toate celelalte fapte economice) şi pe ce teren devine sesizabil şi este descris ca fapt ?

În aparenţă, înregistrarea realităţii deposedării şi înstrăinării se plasează la

început pe terenul economiei politice tradiţionale şi al teoremelor ei; căci iniţial Marx îşi împarte cercetarea în trei părţi – conform celor trei concepte tradiţionale ale economiei politice – „salariu”, „profitul capitalului” şi „renta funciară”. Mult mai semnificativ este faptul, deschizător de noi perspective, că această împărţire tripartită nu este respectată şi că se renunţă la ea. „Începînd cu pagina XXII – scrie editorul rus –, împărţirea în trei părţi şi titlurile ei pierd orice semnificaţie; un text con- tinuu acoperă cele trei coloane, text căruia, conform conţinutului său, i-am dat titlul <<Munca înstrăinată»“.

Conceptul de muncă sparge deci în dezvoltarea sa cadrul tradiţional al economiei politice. Acest concept va ghida de acum înainte analiza şi va servi la descoperirea noului „fapt“, care devine apoi baza ştiinţei revoluţiei comuniste. Conceptul de muncă la Marx trebuie deci să constituie punctul de plecare al interpretării.

Cînd Marx descrie tipul de muncă şi forma de existenţă a muncitorului în societatea capitalistă – deplina separare a muncitorilor de mijloacele de producţie şi de produsul muncii devenit marfă, salariul care oscilează în jurul minimului necesar asigurării existenţei fizice, despărţirea muncii, ca „muncă forţată“ în serviciul capitalismului, de realitatea umană a muncitorului –, toate aceste caracteristici luate în sine pot aparţine unor simple fapte ale economiei politice. Această impresie poate să fie confirmată de faptul că Marx obţine din „analiza conceptului de muncă înstrăinată“ conceptul de „proprietate privată“ (p. 559), deci conceptul fundamental al economiei politice tradiţionale.

Dar, dacă considerăm mai atent această caracteristică a muncii înstrăinate, descoperim ceva surprinzător: prin ca nu se desemnează doar o realitate economică, ci o înstrăinare a omului, o devalorizare a vieţii, o inversare şi o pierdere a realităţii umane. În pasajul din care am extras citatul precedent, Marx îşi precizează gîndirea în felul următor: „Conceptul de muncă deposedată, adică de om deposedat, de muncă înstrăinată, de viaţă înstrăinată, de om înstrăinat” (p. 559).

Este vorba deci de o stare de lucruri care afectează omul ca om (şi nu doar ca muncitor, ca subiect economic etc.), de un eveniment care aparţine nu numai istoriei economiei, ci şi istoriei omului şi realităţii sale. Marx se exprimă în acelaşi sens şi despre proprietatea privată: „După cum proprietatea privată nu e decît expresia sensibilă a faptului că omul devine obiectual pentru el însuşi şi totodată, dimpotrivă, un obiect inuman şi străin lui însuşi..., tot astfel suprimarea pozitivă a proprietăţii private este aproprierea sensibilă... a esenţei şi vieţii umane” (p. 578579).

Faptul că Marx vorbeşte atît de des de „forţe umane esenţiale”, despre „esenţa umană”, că el numeşte, de exemplu, „existenţa obiectuală a industriei cartea deschisă a forţelor esenţiale ale omului” şi că vrea s-o înţeleagă în „conexiune cu esenţa umană” (p. 581), că el traduce în termeni filozofici, ca în pasajul citat anterior, munca şi proprietatea privată nu înseamnă pur şi simplu că el ar fi prizonierul unei anumite terminologii filozofice. Interpretarea noastră va încerca să arate, dimpotrivă, că această întreagă critică şi întemeiere a economiei politice

se situează în mod explicit pe teren filozofic şi se naşte dintr-o confruntare filozofică şi că exprimarea ei în termeni filozofici nu poate fi considerată ca un reziduu care mai tîrziu va fi înlăturat definitiv şi nici ca o deghizare fără importanţă. în lumina unei idei despre esenţa umană şi despre realizarea ei, idee care se naşte din confruntarea lui Marx cu Hegel, un factor economic apare ca negativul acestei esenţe, ca pierdere a realităţii umane. *Doar pe acest temei* un factor economic poate deveni baza reală a unei revoluţii care transformă efectiv esenţa umană şi lumea ei.

Vom încerca să arătăm că la Marx munca înstrăinată şi proprietatea privată – conceptele fundamentale ale criticii – sînt considerate şi criticate de la început nu doar drept concepte ale economiei politice, ci în calitate de concepte în vederea unui eveniment decisiv în istoria umană şi că, în mod corespunzător, „suprimarea pozitivă” a proprietăţii private ca însuşire reală a realităţii umane revoluţionează întreaga istorie a umanităţii. Tocmai pentru că economia politică burgheză nu ţine seama de esenţa umană şi de istoria ei, deci nu poate pretinde – dacă examinăm lucrurile în profunzime – titlul de „ştiinţă despre om“, ci de ştiinţă despre individul dezumanizat, despre o lume inumană de lucruri şi mărfuri, tocmai de aceea critica trebuie s-o transforme radical; prin urmare, economia politică nu ia în considerare omul care este obiectul ei. Din acelaşi motiv, Marx supune unei critici tot atît de severe „comunismul încă extrem de rudimentar şi lipsit de idei“ (p. 574): ignorînd realitatea esenţei umane şi mişcîndu-se doar pe terenul economic al

lumii obiectelor şi lucrurilor, el rămîne în cadrul „înstrăinării“. Acest comunism înlocuieşte proprietatea privată individuală cu „proprietatea privată universală“ (p. 574). El vrea să distrugă tot „ce nu poate fi posedat de toţi cu titlu de proprietate privată; el vrea să impună cu forţa să se facă abstracţie de talent etc. Posesiunea fizică nemijlocită îi apare ca singurul ţel al vieţii şi al existenţei ; categoria de muncitor nu se suprimă, ci se extinde asupra tuturor oamenilor“ (p. 574). Obiecţiile care pînă astăzi se aduc neîncetat, dar fără temei economismului absolut al teoriei lui Marx sînt făcute de el comunismului rudimentar, pe care-l combate: acesta reprezintă în viziunea sa doar simpla „negaţie“ a capitalismului şi ca atare se situează pe aceeaşi treaptă cu el, treaptă pe care Marx vrea s-o depăşească.

înainte de a începe interpretarea trebuie să înlăturăm încă o neînţelegere. Am afirmat că critica pe care Marx o face economiei politice şi întemeierea pe care o dă teoriei revoluţionare este *filozofică.* Aceasta nu înseamnă că Marx se ocupă aici doar de probleme filozofice, „teoretice”, care servesc de fundament situaţiei istorice concrete (a proletariatului în capitalism) şi praxisului ei. Dimpotrivă, punct de plecare, fundament şi scop le constituie exclusiv situaţia istorică determinată şi praxisul care o revoluţionează. Şi, dacă situaţia şi praxisul sînt considerate sub aspectul istoriei esenţei umane, acest aspect pune în lumină mai acut şi mai tăios caracterul acut-prac- tic al criticii. Societatea capitalistă pune sub semnul întrebării nu numai fapte economice şi obiecte, ci întreaga „existenţă“ a omului, „realitatea

umană” – acesta este pentru Marx temeiul justificator hotărîtor al revoluţiei proletare ca o revoluţie *totală şi radicală,* care exclude orice răsturnare parţială sau „evoluţie“. Temeiul justificativ nu se află dincolo sau dincoace de deposedare şi înstrăinare – el este tocmai această deposedare şi înstrăinare. Orice încercare de a respinge sau de a ascunde pudic conţinutul filozofic al teoriei lui Marx dovedeşte o deplină necunoaştere a terenului istoric pe care s-a născut această teorie. Astfel de încercări separă în mod absolut filozofia, economia şi praxisul revoluţionar, separare care este un produs al reificării pe care o combate Marx şi pe care el o depăşise încă în punctul de plecare al criticii sale. începem interpretarea noastră cu conceptul de muncă.

I

În societatea capitalistă, munca produce nu numai mărfuri (adică bunuri care pot fi schimbate liber pe piaţă), ci ea „se produce pe sine însăşi şi-l produce pe muncitor ca marfă“, şi anume astfel încît „muncitorul devine o marfă cu atît mai ieftină cu cît produce mai multe mărfuri“ (p. 550). Nu numai că muncitorul pierde produsul propriei sale munci, adică creează obiecte străine pentru oameni străini, nu numai că odată cu adîncirea diviziunii muncii şi creşterea tehnicizării ei muncitorul este redus „spiritual şi trupeşte la rolul de maşină“ şi este transformat „din om într-o activitate abstractă şi într-un simplu stomac“ (p. 516), dar el trebuie chiar „să se vîndă pe sine însuşi, să-şi vîndă demnitatea de om“ (p. 518), să devină el însuşi o marfă pentru a putea exista ca subiect fizic.

Astfel, munca în loc să fie o manifestare a întregii personalităţi, este mai curînd o „deposedare“, în loc să fie o realizare deplină şi liberă a omului, a devenit o totală „privare de realitate”; ea „apare în aşa măsură ca privare de realitate, încît pentru muncitor privarea de realitate merge pînă la moarte prin foame” (p. 551).

Trebuie să reţinem că chiar şi această simplă descriere a „faptului economic” al muncii înstrăinate depăşeşte continuu cadrele descrierii pur economice: „situaţia” economică a muncii este raportată la „existenţa” (p. 515) omului care munceşte. Dincolo de sfera raporturilor economice, deposedarea şi înstrăinarea privesc esenţa şi realitatea omului ca „om” şi doar datorită acestui fapt pierderea obiectului muncii capătă o importanţă atît de mare. Marx exprimă acest lucru cu toată claritatea atunci cînd consideră că faptul descris mai înainte este „manifestarea” unei stări de lucruri mai generale: „Acest fapt nu exprimă nimic altceva decît că obiectul produs de muncă, produsul ei, i se opune acesteia din urmă ca ceva străin, ca o forţă independentă de producător. Produsul muncii este munca încorporată într-un obiect, materializată în el, este obiectualizarea muncii” (p. 550—551). Şi Marx adaugă: „Toate aceste consecinţe (ale economiei capitaliste) decurg implicit din faptul că muncitorul se raportează la produsul muncii sale ca la un obiect străin” (p. 551). Prin urmare, faptul economic al înstrăinării şi reificării[††††††††††††††††††††††††††††††] se bazează pe

---

[††††††††††††††††††††††††††††††] „Reificarea” desemnează starea generală a „realităţii umane” care rezultă din pierderea obiectului muncii, din deposedarea muncitorului şi care şi-a găsit

un anumit raport al omului (ca muncitor) cu obiectul (muncii sale).

În sensul acestui raport al omului cu obiectul, şi nu ca simplă stare economică, trebuie înţeleasă „munca înstrăinată”: „înstrăinarea muncitorului în produsul său înseamnă nu numai că munca devine un obiect, capătă o existenţă exterioară, ci şi că ea există în afara lui, independent de el, ca ceva care-i este străin şi devine o forţă de-sine- stătătoare care i se opune” (p. 551). în continuare se va vedea că şi faptul economic al „proprietăţii private” are la bază tot fenomenul muncii înstrăinate, ca un raport al omului: „Proprietatea privată este, aşadar, produsul, rezultatul, consecinţa necesară a muncii deposedate, a raportului exterior al muncitorului faţă de natură şi faţă de el însuşi” (p. 559).

La prima vedere, aici s-a petrecut o surprinzătoare răsturnare „idealistă” a stării de lucruri reale: un fapt economic se întemeiază pe un concept universal, pe raportul omului cu obiectul. „Proprietatea privată rezultă deci, prin analiză, din conceptul de muncă înstrăinată” (ibid.), scrie Marx, şi nu cum s-ar putea crede, Hegel! în această răsturnare surprinzătoare îşi găseşte expresia una din descoperirile hotărîtoare ale teoriei lui Marx: trecerea de la faptul economic la factorii umani, de la lucru la acţiune, înţelegerea „stărilor” încremenite şi a legităţii lor reifi- cate, care scapă controlului uman, în *mişcarea dezvoltării lor istorice,* mişcare de care sînt rupte de către economia politică, ce le transformă

---

expresia „clasică” în lumea capitalistă a banilor şi a mărfurilor. Reificarea trebuie deci deosebită net de obiectualizare (pe care o vom analiza mai îndeaproape în cele ce urmează) : reificarea este o *formă* determinată (şi anume înstrăinată, neadevărată) a obiectualizării.

în realităţi fixe (vezi, de exemplu, introducerea programatică a unei noi puneri a problemei, p. 560, punct. 2).

Nu putem să ne oprim aici asupra semnificaţiei revoluţionare a acestei metode. Vom analiza în continuare problema enunţată la început.

Dacă conceptul de muncă înstrăinată conţine un raport al omului cu obiectul (şi, aşa cum vom vedea, cu sine însuşi), atunci şi conceptul muncii ca atare conţine un raport uman (şi nu o stare economică). Şi dacă înstrăinarea muncii este o totală privare de realitate şi înstrăinare a esenţei umane, atunci munca însăşi trebuie privită ca o manifestare autentică şi o realizare a esenţei umane. Dar aceasta înseamnă din nou că munca apare ca o categorie *filozofică,* căci enunţarea şi elaborarea de concepte care privesc existenţa şi esenţa omului ţin de filozofie, şi nu de o ştiinţă particulară. Vom trata deci probleme care privesc existenţa şi esenţa omului, adică probleme „onto-logice“, iar „munca“ şi determinaţiile sale vor fi categorii *ontologice.*

În pofida celor afirmate mai sus, am fi ezitat să utilizăm termenul ontologie, de care s-a abuzat atît relativ la teoria lui Marx, dacă Marx însuşi nu l-ar fi folosit în *Manuscrise.* Astfel, el spune: de-abia „prin intermediul proprietăţii private esenţa *ontologică* a pasiunii umane se constituie atît în totalitatea cît şi în omenescul ei“[‡] şi afirmă că „senzaţiile omului, pasiunile lui etc. nu sînt numai determinaţii antropologice (...), ci afirmări autentic ontologice ale esenţei naturii“ (ibid.)[§].

[‡] P. 602, sublinierea mea. – ***H.M.***

[§] La baza acestei propoziţii a lui Marx se află cu siguranţă un pasaj

Aproape toate determinaţiile pozitive pe care Marx le dă muncii sînt concepte opuse muncii *înstrăinate,* totuşi în ele se manifestă clar caracterul ontologic al acestui concept.

Ne oprim la trei din cele mai importante formulări: „Munca este procesul prin care omul devine o fiinţă pentru sine, însă înăuntrul înstrăinării sau ca om înstrăinat“ (p. 613), ea este „actul autocreării şi autoobiectivării omului“ (p. 624), „activitatea vitală, viaţa productivă însăşi” (p. 555). Chiar dacă aceste trei formulări nu ar apărea în cadrul analizei critice pe care Marx o face gîndirii lui Hegel, ele s-ar referi la conceptul ontologic hegelian al muncii[*********************************]. De fapt, conceptul fundamental al criticii lui Marx, conceptul muncii înstrăinate, se naşte din analiza categoriei hegeliene a obiectualizării, care apare pentru prima dată
în *Fenomenologia spiritului* în legătură cu conceptul de muncă[†††††††††††††††††††††††††††††††]. *Manuscrisele economico- filozofice* constituie

---

din Feuerbach: „Senzaţiile umane nu au o semnificaţie empirică, antropologică în sensul vechii filozofii transcendente, ele au o semnificaţie ontologică, metafizică” *(Grundsätze der Philosophie der Zukunft;* § 33; *Siimtliche Werke,* II, 1846, s. 324). •

********************************* Vezi, de exemplu, „prin muncă (fiinţa-pentru-sine) ajunge la sine însăşi”, în muncă conştiinţa muncitorului „iese din ea însăşi pentru a intra într-un element durabil”, în muncă conştiinţa devine „propriul său obiect ca formă a lucrurilor modelate” *(Fenomenologia spiritului).*

††††††††††††††††††††††††††††††† Pentru această problemă trimit la cartea mea *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschicht-lichkeit (Ontologia hegeliană şi întemeierea unei teorii a istoricităţii),* Frankfurt, 1932, care conţine o interpretare amănunţită a conceptului de muncă la Hegel.

dovada incontestabilă că teoria lui Marx îşi are rădăcinile în miezul problematicii filozofice hegeliene.

Din determinaţiile pe care Marx le dă muncii, ne oprim mai întîi la următoarea: munca este „actul autocreării omului”, adică activitatea prin care şi în care omul devine într-adevăr ceea ce este el ca om, conform esenţei lui, şi anume astfel încît devenirea şi existenţa lui fiinţează *pentru el,* iar el *ştie* şi se „contemplă” ca ceea ce este („de- venirea-pentru-sine” a omului). Munca este o activitate conştientă: în muncă omul se raportează la sine însuşi şi la obiectul muncii sale; el nu se identifică nemijlocit cu munca sa, ci se poate desprinde de ea şi se opune ei (fapt prin care, aşa cum vom vedea, munca umană ca producere „universală” şi „liberă” se deosebeşte de producerea nemijlocită a păsării care-şi construieşte cuibul).

Această determinaţie – că în muncă omul există obiectual „pentru sine” – se află într-o strînsă legătură cu o alta: omul este o fiinţă „obiectuală”, mai exact, o fiinţă care „se obiec- tualizează”. Omul poate să-şi realizeze esenţa doar atunci cînd o realizează obiectual, adică atunci cînd prin „forţele sale esenţiale” produce o lume „exterioară”, „materială”, „obiectuală”, în crearea căreia el există cu adevărat. „Crearea practică a unei lumi de obiecte, prelucrarea naturii neorganice este autoafirmarea omului ca fiinţă generică conştientă...” (p. 556). În această activitate, omul se manifestă conform genului său, ca fiinţă umană, spre deosebire de plante, animale şi lumea anorganică. (Vom reveni mai departe asupra conceptului central de obiectualizare.) Astfel concepută, munca constituie „afirmarea esenţială” specific

umană: în ea existenţa umană se realizează şi se autoafirmă.

Caracterizarea cea mai generală şi provizorie a conceptului lui Marx despre muncă ne-a condus deci dincolo de sfera economică, introducîn- du-ne într-o regiune în care esenţa umană, în totalitatea ei, constituie tema cercetării. Interpretarea nu poate progresa atita timp cît această regiune nu este delimitată. Pentru început trebuie să răspundem la întrebarea: pe ce bază şi cum determină Marx existenţa şi esenţa omului? Răspun-sul la această întrebare constituie premisa pentru înţelegerea deplină a semnificaţiei conceptului de muncă înstrăinată şi, prin aceasta, pentru înţelegerea intregii întemeieri a teoriei revoluţionare.

II

în două pasaje ale *Manuscriselor economico-fi- lozofice,* Marx dă expres o determinare a omului care cuprinde totalitatea existenţei umane : de la p. 555 la p. 557 şi de la p. 615 la p. 619. Deşi este vorba doar de o schiţă, totuşi aceste pasaje indică destul de clar terenul real al criticii lui Marx. În mai multe locuri (p. 576, 577, 616), Marx numeşte comunismul pozitiv, care realizează su-primarea înstrăinării şi reificării, „umanism”. Acesta este un indiciu că pentru el „baza” o constituie o anumită realizare a esenţei umane. Elaborarea acestui umanism, ca determinare esen-ţială pozitivă a omului, se datoreşte în primul rînd influenţei lui Feuerbach: „critica pozitivă, în general, deci şi critica pozitivă germană a economiei politice îşi datorează adevărata fundamentare descoperirilor lui Feuerbach”; „abia cu Feuerbach începe critica umanistă şi

naturalistă pozitivă” (p. 510). Mai departe Marx afirmă că „marele merit” al lui Feuerbach constă în aceea că „a întemeiat materialismul adevărat şi ştiinţa reală” (p. 609). Interpretarea noastră nu va urma totuşi drumul istoriei filozofiei şi nu va urmări dezvoltarea umanismului de la Hegel pînă la Marx, tre- cind prin Feuerbach, ci va încerca să degajeze cîmpul problematic exclusiv pe baza textului lui Marx.

„Omul este o fiinţă generică şi aceasta nu numai pentru că, atît pe plan practic, cît şi pe plan teoretic, face din gen – atît din propriul său gen cît şi din cel al celorlalte lucruri – un obiect al său, ci şi pentru că – şi acesta nu e decît un alt mod de a spune acelaşi lucru – el se comportă faţă de sine însuşi ca faţă de genul actual, viu, ca faţă de o fiinţă *universală* şi deci liberă” (p. 554). Determinarea omului ca „fiinţă generică” a provocat mari dificultăţi în cercetarea asupra lui Marx. Pasajul citat este pentru noi extrem de preţios pentru că dezvăluie adevăratele surse ale conceptului de gen la Marx. Omul este o „fiinţă generică”, adică o fiinţă care face din „gen” (al său propriu şi al oricărui alt existent) obiectul său. Genul unui existent (*Seiende)* arată ceea ce este acest existent conform „rădăcinii şi originii” lui, el este principiul existenţei sale, principiu comun tuturor determinaţiilor particulare ale respectivului existent. Prin urmare, genul este generalul care rămîne identic în toate particularităţile, esenţa acestui existent. Dacă omul poate să facă din „genul” oricărui existent obiectul său, atunci esenţa oricărei existenţe poate deveni pentru el obiectuală: el poate considera orice existent conform esenţei lui şi

tocmai de aceea (ideea conţinută în a doua jumătate a propoziţiei citate) el se poate raporta liber la orice existent: el nu este limitat la vreo determinare faptică a existentului sau la raportul nemijlocit cu el, ci el poate deţine esenţa oricărui existent, dincolo de orice determinare faptică nemijlocită. El poate surprinde şi cunoaşte toate *posibilităţile* latente ale unui existent. Omul poate utiliza, modifica, modela, prelucra, dezvolta („produce”) orice existent conform „măsurii care-i este inerentă” (p. 556). *Munca,* în calitate de activitate vitală specific

« 1 V • V A* * « V • V((

umana, se bazeaza pe aceasta „fiinţa generica” a omului: ea presupune posibilitatea raportării la „generalul“ obiectelor şi la posibilităţile lui latente. Iar în posibilitatea raportării la propriul gen rezidă *libertatea* specific umană: autorealizarea, autoproducerea omului. Prin conceptul de muncă liberă (producere liberă) se determină mai precis raportul omului, ca fiinţă generică, cu obiectele lui.

Ca fiinţă generică, omul este o fiinţă „universală“: *orice* existent poate deveni obiectual pentru el în „caracterul său generic”. Existenţa omului este o raportare universală la obiectualitate. Iar ceea ce este „teoretic“- obiectual pentru el trebuie transpus în practică, trebuie să devină obiectul „activităţii lui vitale“, adică modelat. Întreaga „natură“ (în sensul cel mai larg al cuvîntului, cînd el desemnează tot ceea ce există în afara omului) este mijlocul de viaţă al omului, ea este premisa pe care el trebuie să şi-o asume şi s-o instituie din nou în activitatea sa. Omul nu poate prelua pur şi simplu lumea obiectuală aşa cum este ea şi nici nu se poate doar adapta ei; el trebuie să

şi-o aproprieze, să transforme obiectele acestei lumi în organe ale vieţii lui care s.e exprimă în ele şi prin ele. „Practic, universalitatea omului apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui *neorganic,* în măsura în care natura (1) îi serveşte nemijlocit ca mijloc de trai şi (2) ca material, obiect şi instrument al activităţii sale vitale. Natura este corpul neorganic al omului şi anume natura în măsura în care nu este ea însăşi corp omenesc” (p. 555).

Această teza, care face din natură un mijloc pentru om, nu înseamnă că omul înfruntă natura organică şi anorganică obiectuală, „mijlocul său de subzistenţă”, doar pentru a putea exista fizic şi că el „produce“ (îşi aproprie, prelucrează, instituie etc.) lumea sa obiectuală doar sub constrîngcrea nemijlocită a „nevoilor” sale, ca obiecte ale hră- nirii, îmbrăcării şi locuirii. Aici Marx vorbeşte expres şi despre „natura spirituală neorganică”, despre „mijloacele de subzistenţă spirituală”, despre „viaţa fizică şi spirituală a omului” (p. 555). Tocmai de aceea universalitatea omului – spre deosebire de limitarea esenţială a animalelor – este *libertate,* întrucît animalul produce „numai sub imperiul necesităţii fizice imediate”, în timp ce omul „produce cu adevărat abia atunci cînd este liber de ea” (p. 556). Animalul nu se produce decît pe sine şi „ceea ce îi trebuie nemijlocit lui sau progeniturii sale, el produce unilateral pe cînd omul produce universal” (ibid.). Pentru om obiectele nu constituie doar mediul activităţii sale vitale nemijlocite; el nu le „prelucrează” doar ca obiecte ale necesităţilor sale nemijlocite. El se poate raporta la orice obiect şi poate utiliza în

muncă posibilităţile lui interne, transformîndu-le în realitate. De asemenea, el poate produce „după legile frumosului” şi nu numai după măsura propriilor sale nevoi (ibid.). în această libertate, omul reproduce „întreaga natură”; transformînd-o şi apropriindu-şi-o, el o dezvoltă în acelaşi timp cu propria-i existenţă, chiar şi atunci cînd această producţie nu satisface o nevoie imediată. Astfel, istoria omului este totodată şi în mod esenţial istoria lumii lui obiectuale, a „întregii naturi” („natură” în sens larg, căci Marx foloseşte aici acest concept în accepţie hegeliană). Omul nu este în natură, natura nu este *lumea exterioară* a omului, o lume exterioară pe care el trebuie s-o întîlnească de-abia după ce a ieşit din interioritatea lui, ci omul *este* natură. Natura este „exteriorizarea” lui, „opera şi realitatea lui” (p. 557). În istoria oamenilor, natura apare ca „natură *umană”,* în timp ce omul, la rîndul său, este întotdeauna *„natură* umană”. Începem să înţelegem acum de ce „umanismul” lui Marx este în esenţă „naturalism” (p. 576, 616).

Pe baza acestei unităţi a omului şi a naturii, Marx a dezvoltat determinaţia capitală a *obiectua- lizării,* definind, totodată, mai concret raportarea specific umană la obiectualitate, modul uman de a produce ca universalitate şi libertate. Obiec- tualizarea – determinarea omului ca o „fiinţă obiectuală” – nu se adaugă ca un element nou determinării unităţii dintre om şi natură, a omului ca o fiinţă naturală, ci constituie fundamentarea mai precisă şi mai profundă a acestei unităţi. (Obiectualizarea ca atare ţine de esenţa umană – ca şi naturalitatea sa-şi prin urmare nu poate fi „suprimată”; conform

teoriei revoluţionare, doar o formă determinată a obiectualizării poate fi şi trebuie „suprimată”: reificarea, „înstrăinarea”).

Ca fiinţă naturală, omul este o „fiinţă obiectuală”, ceea ce semnifică pentru Marx „o fiinţă înzestrată cu forţe esenţiale obiectuale, adică materiale” (p. 616), o fiinţă care se raportează la obiecte reale, care „acţionează obiectual”, care „poate să-şi manifeste viaţa numai pe obiecte reale, sensibile” (p. 617). Deoarece forţa sa esenţială constă în a trăi „obiectual”, tot ceea ce există în cadrul obiectelor exterioare şi în contact cu ele, „autorealizarea” sa înseamnă, totodată, „punerea unei lumi reale, însă sub forma *exteriorităţii,* şi prin urmare a unei lumi obiectuale care nu aparţine esenţei lui şi nu este în puterea lui” (p. 616).

Lumea obiectuală, ca obiectualitate necesară a omului, prin a cărei „apropriere” şi depăşire esenţa umană se „produce” şi se „confirmă”, aparţine omului însuşi, ea este obiectualitate reală doar pentru omul care se realizează, este „autoobiec- tualizarea” omului, obiectualizare umană. Iar această lume obiectuală, întrucît este obiectualitate reală, poate apărea ca un dat care nu aparţine esenţei sale, care a scăpat de sub controlul său şi care-l domină. Această scindare a esentei umane – a fi obiectuală în şine însăşi – explică faptul că obiectualizarea se poate transforma în reificare, exteriorizarea în deposedare, precum şi posibilitatea ca omul să „piardă” obiectul său, care devine independent şi-l domină pe creatorul său, posibilitate care a devenit realitate în munca înştrăinată şi în proprietatea privată.

Marx încearcă să situeze obiectualizarea şi scindarea pe care o presupune ea la un nivel mai profund al determinării omului. „0 fiinţă obiectuală... nu ar acţiona obiectual dacă obiectualul nu ar ţine de însăsi esenta ei. Ea tocmai de aceea creează sau pune obiecte pentru că şi ea este pusă de obiecte, pentru că ea este din capul locului natură” (p. 616). însă a fi pus de obiecte constituie determinarea esenţială a „sensibilităţii” (a avea simţuri asupra cărora acţionează obiectele). Astfel, Marx poate identifica fiinţa obiectuală cu fiinţa sensibilă, a avea obiecte în afară cu a fi sensibil: „A fi sensibil, adică a fi real, înseamnă a fi obiect al simţurilor, a fi un obiect sensibil, şi deci a avea în afara sa obiecte sensibile, obiecte ale sensibilităţii sale” (p. 618) şi „A fi obiectual, natural, sensibil, a-şi avea obiectul, natura, simţul în afara sa, sau a fi la rîndul său obiectul, natura, simţul altuia este unul şi acelaşi lucru” (p. 617); vom examina mai jos această a doua identificare. Sensibilitatea devine deci unul din conceptele principale care întemeiază teoria lui Marx. „Senzorialitatea (vezi Feuerbach) trebuie sl stea la baza oricărei ştiinţe” (p. 582).

Din rationamentul mai sus amintit reiese că la Marx „sensibilitatea” este un concept ontologic al determinăriiesenţei umane care se află încă dincoace de orice materialism şi senzualism. Conceptul de sensibilitate pe care Marx îl preia de la Feuerbach şi Hegel trimite la *Critica raţiunii pure* a lui Kant. Aici se spune că sensibilitatea este singura formă de cunoaştere umană prin care ne sînt date obiectele. Acestea nu pot fi date omului decît în măsura în care îl „afectează”; sensibilitatea umană este capacitatea de a

fi afectat de obiecte. Ca sensibilitate, cunoaşterea umană se comportă receptiv, pasiv: ea primeşte ceea ce i se dă, este corelativă acestui dat pe care îl caută. Întrucît sensibilitatea este o determinaţie a omului, el este „pus” de către obiecte; prin cunoaştere el îşi asumă acest dat prealabil; ca fiinţă senzorială, el este o fiinţă care este afectată de obiecte, pasivă, o fiinţă care suferă.

La Feuerbach, la care Marx trimite expres în pasajul citat, conceptul de sensibilitate are acelaşi sens ca la Kant; vrînd să situeze din nou, spre deosebire de Hegel, receptivitatea sensibilităţii la începutul filozofiei, Feuerbach apare aproape ca un păstrător şi apărător al criticismului kantian împotriva „idealismului absolut”. „Existenţa —scrie Feuerbach – este ceva la care nu participă doar eul propriu, ci şi alţii, în primul rînd obiectul însuşi”. Iar în alt loc: „Doar prin simţuri obiectul ne este dat în adevăratul sens al cuvîntului, nu doar prin gîndire”, „nu euluici non-eului dinmine.. . îi este dat un obiect; căci doar acolo unde eu ... sufăr se naşte reprezentarea unei activităţi existente în afara mea, adică a obiectivităţii”. Această fiinţă receptivă, dependentă de un dat exterior, care suferă şi care are necesităti se manifestă în sensibilitatea omului. Feuerbach pune această fiinţă, exprimată ca „principiu pasiv”, în centrul filozofiei sale, ceea ce îl conduce totuşi într-o direcţie cu totul deosebită de cea kantiană. Definiţia omului ca o fiinţă „care suferă”, ca o fiinţă a „nevoii” constituie baza criticii pe care Feuerbach o face lui Hegel şi ideii sale că omul este o fiinţă liberă, o conştiinţă creatoare: „Doar' fiinţa care *suferă* este o fiinţă necesară. Existenţa fără nevoi este o existenţă

superfluă... o fiinţă fără nevoie este o fiinţă fără cauză... O fiinţă fără *suferinţă* este o fiinţă fără esenţă. O fiinţă fără suferinţă nu este nimic altceva decît o fiintă fără sensibilitate, fără materie”.

Aceeasi tendintă de a reveni la sensibilitate o întîlnim şi la Marx: prin sensibilitate el situează în esenţa umană însăşi nevoia şi dependenţa de o lume de obiecte care îi este anterioară. Iar această tendinţă este legată de intenţia sa de a redobîndi adevărata concreteţe a omului care aparţine lumii, om care este o fiinţă obiectuală şi naturală, în opoziţie cu „esenţa” absolută abstractă, desprinsă de „naturalitatea” preexistentă, despre care vorbea Hegel şi care se instituie pe sine şi orice obiectualitate. În acelaşi sens ca Feuerbach, Marx afirmă: Omul este „ca fiinţă naturală, corporală, sensibilă, obiectuală, o fiinţă care suferă, o fiinţă condiţionată şi limitată” (p. 617) şi „a fi sensibil înseamnă a suferi. Omul ca fiinţă obiectuală sensibilă este deci o fiinţă care suferă; şi pentru că el simte aceasta, este o fiinţă *pasională”* (p. 618). Marx explică pasiunea omului, activitatea şi spontaneitatea sa prin suferinţă şi nevoia sa, întrucît ea este năzuinţa spre un obiect situat în afara sa, preexistent. „Pasiunea este forţa esenţială a omului care se îndreaptă cu toată energia spre obiectul său”[‡] (p. 618). De asemenea, în alt loc Marx scrie: „Omul bogat este totodată omul care *are nevoie* de o totalitate de manifestări de viaţă umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca nevoie” (p. 583).

[‡] Conceptul ontologic de pasiune se întîlneşte într-o formă asemănătoare la Feuerbach. – *Nota autorului.*

Acum înţelegem de ce Marx subliniază faptul că „senzaţiile, pasiunile etc. omului... sînt adevărate afirmaţii ontologice esenţiale (naturale)”. Asa cum nevoia şi necesitatea omului în modul în care se exprimă în munca înstrăinată nu sînt doar de ordin economic, tot astfel nevoia şi necesitatea care se manifestă la nivelul sensibilităţi nu sînt doar de ordinul cunoasterii. Această nevoie şi necesitate nu priveşte doar moduri particulare de comportare a omului, ci determină întreaga sa existenţă: ele sînt categorii ontologice (de aceea vom reveni asupra lor atunci cînd vom analiza diferitele teme ale *Manuscriselor).*

O asemenea interpretare amănunţită a conceptului de sensibilitate a fost necesară pentru a înlătura sensurile greşite care i se mai atribuie încă şi pentru a restabili sensul lui adevărat ca un concept care stă la baza materialismului. Feuerbach şi Marx elaborează acest concept confrun- tându-se cu un cîmp problematic foarte important al „filozofiei clasice germane”. Dar tocmai în legătură cu conceptul de sensibilitate (ca obiectualizare) se produc la Marx acea separare radicală de filozofia clasică germană şi trecerea la teoria revoluţiei. Marx include printre determinaţiile esentei umane şi determinabile fundamentale ale existenţei practice şi sociale. Sensibilitatea umană ca „obiectualitate” este în mod esenţial o obiectualizare practică, iar ca obiectualizare practică ea este o obiectualizare socială.

III

Ştim din *Tezele asupra lui Feuerbach* că Marx se delimitează de acest. filozof

datorită conceptului de *praxis* uman. Pe de altă, parte, în acest mod (mai exact prin conceptul de muncă) Marx revine la Hegel, trecînd prin Feuerbach: „Măreţia Fenomenologiei lui Hegel şi a rezultatului ei final... constă... în faptul că el sesizează esenţa muncii şi concepe omul obiectual, omul adevărat – adevărat pentru că este real – ca rezultat al propriei sale munci” (p. 613). Ar fi deci prea schematic să se afirme că de la Feuerbach la Marx filozofia urmează o linie dreaptă care se îndepărtează de Hegel; dimpotrivă, la originile teoriei revoluţionare, Marx îşi însuşeşte încă o dată cuceririle decisive ale lui Hegel, doar pe o bază schimbată.

Am văzut că sensibilitatea omului presupune instituirea acestuia printr-o lume preexistentă şi, totodată, *posedarea* unei lumi obiectuale, la care omul se poate *raporta* „universal” şi „liber”. În continuare vom determina mai îndeaproape modalităţile acestei posedări şi raportări.

La Feuerbach posesiune şi raportare rămîn esenţialmente teoretice; faptul se manifestă în aceea că raportarea omului care intră într-adevăr în posesia realităţii este „intuiţia”. La Marx, sintetic vorbind, locul intuiţiei este luat de muncă, fără ca prin aceasta raportarea teoretică să-şi piardă importanţa centrală; cum vom vedea, între ea şi muncă se instituie un raport de fundamentare. Mai înainte am arătat că Marx concepe munca, depăşind orice semnificaţie economică, ca „o activitate vitală” a omului, ca modalitatea sa proprie de realizare. Acum trebuie să stabilim relaţia intimă dintre conceptul de muncă şi determinarea omului ca fiinţă „naturală” şi „sensibilă” (obiectuală). Vom vedea că prin muncă sînt satisfăcute

nevoia şi necesitatea, dar şi că aici se manifestă universalitatea şi libertatea omului.

„Omul este în mod nemijlocit o fiinţă naturală. Ca fiinţă naturală vie, el este, pe de o parte, înzestrat cu forţe naturale, cu forţe vitale, este o fiinţă naturală *activă;* aceste forţe există în el ca predispoziţii şi aptitudini, ca porniri; pe de altă parte, ca fiinţă naturală corporală, sensibilă, obiectuală, omul este o fiinţă care suferă, o fiinţă condiţionată şi limitată..., cu alte cuvinte, obiectele pornirilor sale există în afara lui ca obiecte independente de el, dar aceste obiecte sînt obiectele trebuinţelor sale, obiecte indispensabile, esenţiale pentru manifestarea şi afirmarea forţelor lui esenţiale" (p. 611). Prin urmare, obiectele nu sînt în primul rînd obiecte ale intuiţiei, ci obiecte ale necesitătilor şi în această calitate obiecte ale forţelor, capacităţilor şi impulsurilor omului. Am atras atenţia că Marx nu înţelege „trebuinţa" doar în sens fizic: „omul are nevoie de totalitatea manifestărilor vitale umane"; pentru a se realiza, el trebuie să se exteriorizeze la nivelul obiectelor preexistente şi opuse lui. Activitatea şi confirmarea sa constau în însusirea unei „exteriorităţi" care i se opune, în autotrans- punerea sa în exterioritate, aşa încît se poate spune că un început de „deposedare" există chiar în esenţa sa. În muncă omul suprimă simpla reitate a obiectelor şi le transformă în „mijloace de trai"; el le imprimă forma esenţei sale, le transformă în „opera şi realitatea" sa. Opera obiectuală *este* realitatea omului; omul *este* aşa cum s-a realizat în obiectul muncii. De aceea, Marx poate spune că în obiectul muncii omul devine obiectual *pentru sine însuşi,*

devine „pentru sine”, se contemplă el însuşi ca obiect. „De aceea, obiectul muncii este obiectualizarea vieţii generice a omului, căci el – omul – nu se dedublează numai intelectual, ca în conştiinţă, ci efectiv, prin muncă şi se contemplă deci pe sine însuşi într-o lume creată de el” (p. 556).

Obiectualizarea „vieţii generice”: căci în muncă nu este activ doar individul izolat, iar obiectua- litatea muncii nu este obiectualitate doar pentru individul izolat sau pentru simpla pluralitate a indivizilor; dimpotrivă, tocmai în muncă se realizează *universalitatea* specific umană.

Prin aceasta am indicat cel de-al doilea caracter fundamental al obiectualizării: ea este o activitate esenţialmente „socială”, iar omul care se obiectualizează, un om esenţialmente „social”. Cîmpul obiectual al muncii este tocmai cîmpul activităţii vitale comune; în şi prin obiectele muncii, *celălalt* se manifestă pentru om în realitatea sa. Formele de relaţii iniţiale, raporturile esenţiale ale omului cu alt om, se exprimă în uzajul, posesiunea, dorinţa, plăcerea comună etc. faţă de lumea obiectuală. Orice muncă este munca cu, pentru şi împotriva altora, în aşa fel încît de-abia în muncă oamenii se manifestă unii fată de altii asa cum sînt în realitate[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§]. Astfel, orice obiect asupra căruia omul în individuaîtatea sa îşi aplică activitatea este „totodată propria lui existenţă pentru alt om, existenta acestuia din urmă şi

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Vezi şi formula care sintetizează această concepţie din *Sfînta familie:* „... Aşa încît obiectul ca existenţă pentru om, ca existenţă obiectuală a omului, este totodată existenţa omului pentru om, relaţia omului cu alt om, comportarea socială a omului faţă de alt om“.

existenta acestuia pentru cel dintîi” (p. 577).
(„Conceperea lumii obiectuale în totalitatea ei • ‘a fiind „socială”, ca realitatea obiectuală a societăţii umane, deci ca obiectualizare umană, implică determinarea ei ca realitate *istorică.* Lumea obiectuală, întotdeauna anterioară omului, este realitatea unei vieţi umane trăite, care, deşi aparţine trecutului, este prezentă tocmai prin forma pe care a dat-o lumii obiectuale. De aceea, forma nouă a lumii obiectuale nu apare decît pe baza şi prin suprimarea unei forme anterioare; în această mişcare de suprimare a trecutului de către prezent se nasc omul real şi lumea sa: „Istoria este adevărata istorie naturală a omului”, „actul său de naştere” (p. 618), „generarea sa prin pro- pria-i muncă” (p. 584). Iar istoria nu este doar cadrul „devenirii” omului, ci şi al „naturii”, în- trucît ea nu este o „exterioritate” ruptă de esenţa umană: ea aparţine obiectualităţii pe care omul şi-o însuşeşte şi o suprimă. „Istoria universală” este „procesul de devenire al naturii pentru om” (ibid.).

De-abia acum, după ce totalitatea esenţei umane a fost concretizată ca unitate a omului şi naturii realizată datorită obiectualizării practico – socio-istorice, putem înţelege pe deplin definiţia omului ca o fiinţă generică „universală” şi „liberă”. Istoria omului se identifică cu istoria „întregii naturi”; istoria sa este o „producere şi o reproducere” a întregii naturi, o dezvoltare a existentului obiectual prin suprimarea formei sale anterioare. În cadrul raportării********************************** „universale” a

---

********************************** Feuerbach scrie: „Omul nu este o fiinţă particulară asemeni

omului la întreaga natură, aceasta nu este limita sa sau o exterioritate străină, care-l condiţionează ca o alteritate, ci este exteriorizarea, confirmarea şi activitatea sa: „exterioritatea este... sensibilul care se exteriorizează, care se oferă luminii, simţurilor omului” (p. 627).

Să rezumăm acum determinaţiile pe care le conţine conceptul de om înţeles ca o fiinţă universală şi liberă. Omul se „raportează“ la sine însuşi şi la existent, el poate suprima şi însuşi datul preexistent, conferindu-i astfel propria lui realitate, realizîndu-se pe sine în toate. Această libertate nu contrazice nevoia şi necesitatea pe care Marx o descoperă iniţial în om, ci se întemeiază pe ele, deoarece ea este libertate doar ca suprimarea datului preexistent. „Activitatea vitală“ a omului nu este „o determinare cu care el se contopeşte nemijlocit“, asemenea animalului (p. 555), ea este o „activitate liberă”, întrucît omul se poate „deosebi“ de determinarea nemijlocită a existenţei sale, poate să o „transforme în obiectul său“ şi să o suprime; el îşi poate transforma existenţa într-un „mijloc“ (p. 556), îşi poate conferi singur realitate, poate să se „producă“ pe sine şi obiectualitatea sa. În acest sens, profund (şi nu doar biologic), trebuie să înţelegem propoziţia sa „Omul produce omul“ (p. 557, 578), că viaţa umană este viaţa propriu- zis „productivă“, „viaţa care [generează viaţă“ (p. 555).

---

animalului; de aceea, el nu este o fiinţă limitată şi neliberă, ci o fiinţă nelimitată, liberă, căci universalitatea, nelimitarea şi libertatea sînt inseparabile. Iar această libertate nu este localizată într-o facultate particulară,... ci îi defineşte esenţa în totalitatea ei”.

Astfel, determinarea omului se întoarce la punctul de plecare: conceptul fundamental de „muncă“. Devine clar că munca a fost considerată pe bună dreptate ca o categorie ontologică: în măsura în care prin producerea, prelucrarea şi însuşirea lumii obiectuale omul îşi conferă realitate, în măsura în care „relaţia cu obiectul” constituie „manifestarea realităţii umane“ (p. 579), munca este expresia reală a libertăţii umane. Omul devine liber în muncă, el se realizează liber în obiectul muncii; „ ...pe măsură ce pretutindeni în societate realitatea obiectuală devine pentru om realitatea forţelor esenţiale umane, realitate umană şi, de aceea, realitate a propriilor sale forţe esenţiale, toate obiectele devin pentru el obiectualizarea lui însuşi, ca obiecte care îi confirmă şi realizează individualitatea, ca obiecte ale sale, adică obiectul devine el însuşi“ (p. 580).

IV

În paragrafele anterioare am încercat să prezentăm determinaţia esenţei umane care stă la baza *Manuscriselor economico-filozofice* şi să arătăm că ea constituie baza criticii economiei politice. Deşi am afirmat contrariul, s-ar părea că am rămas doar pe terenul cercetărilor filozofice şi că am uitat că în aceste *Manuscrise* este vorba de o întemeiere a teoriei revoluţiei, deci, în ultimă instanţă, de praxisul revoluţionar. Este însă suficient să comparăm rezultatul interpretării cu punctul ei de plecare pentru a constata că ne aflăm în punctul în care critica filozofică se transformă nemijlocit şi de la sine în critică prac- tic-

revoluţionară.

Faptul de la care au plecat critica şi interpretarea – deposedarea şi înstrăinarea esenţei umane care se exprimă în deposedarea şi înstrăinarea muncii, deci situaţia esenţei umane în facticitatea istorică a capitalismului –, acest fapt apare ca totală *inversare şi mascare* a ceea ce critica a determinat ca esenţa omului şi a muncii umane. Munca nu este o „activitate liberă“, autorealizare universală şi liberă a omului, ci aservire şi privare de realitate. Muncitorul nu este omul în totalitatea manifestărilor sale vitale, ci un „non-om“, un pur subiect fizic într-o activitate „abstractă“. Obiectele muncii nu sînt exteriorizări şi confirmări ale realităţii umane a muncitorului, ci lucruri străine, care aparţin altuia, „mărfuri“. Datorită acestor realităţi, în munca înstrăinată, existenţa omului nu este un „mijloc“ pentru autorealizarea lui, ci, invers, sinele omului devine un mijloc al simplei lui existenţe: pura existenţă fizică a muncitorului este scopul în slujba căruia este pusă întreaga sa activitate vitală. „Ajungem astfel la rezultatul că omul (muncitorul) se mai simte ac- ţionînd liber doar în funcţiile sale animalice – mîncatul, băutul şi procrearea, sau cel mult şi în folosirea locuinţei, a podoabelor etc. – , pe cînd în funcţiile sale umane el se simte numai animal. Ceea ce este animalic devine uman, iar ceea ce e uman devine animalic” (p. 554).

Am văzut mai sus că Marx consideră această înstrăinare şi privare de realitate ca „expresie” a unei totale inversări în comportamentul omului ca om: în raportul cu produsul muncii „ca obiect străin şi care-l domină” şi în raportul muncitorului cu propria sa activitate „ca activitate

străină care nu-i aparţine” (ibid.). Această reificare nu se limitează doar la muncitor (chiar dacă ea se manifestă în mod special la el), ea îl afectează şi pe non-muncitor, pe capitalist. „Dominaţia materiei moarte asupra omului” se relevă la capitalist în condiţia proprietăţii private, în modul de posesiune care îi este propriu: posesia sa semnifică de fapt că el este posedat, că este un sclav în serviciul posesiunii. Proprietatea sa nu este cîmpul unei autorealizări şi confirmări libere, ci simplu capital: „Proprietatea privată ne-a făcut atît de stupizi şi de unilaterali, încît un obiect devine al nostru abia din momentul cînd îl avem, cînd deci există pentru noi sub forma de capital sau cînd este nemijlocit în posesia noastră, cînd îl mîncăm, îl bem, îl purtăm pe corpul nostru, pe scurt cînd îl folosim… iar viaţa căreia (aceste realizări ale proprietăţii) îi servesc drept mijloc este viaţa proprietăţii private, a muncii şi capitalizării” (p. 579). (În cele ce urmează, vom reveni la determinaţia „adevăratei proprietăţi” care stă la baza acestei caracterizări a proprietăţii neadevărate.)

Dar, dacă facticitatea istorică indică totala inversare a tot ceea ce este inerent determinaţiei esenţei umane, nu reiese de aici oare că această determinaţie este fără temei şi lipsită de sens, că este o abstracţie idealistă care violentează realitatea istorică? Din *Ideologia germană.,* scrisă doar cu un an mai tîrziu decît aceste *Manuscrise,* ştim că Marx a distrus printr-o ironie sarcastică frazeologia hegelienilor, a lui Stirner şi a „adevăraţilor socialişti” despre „esenţa umană”, despre om etc. Cu a sa determinaţie a esenţei umane nu se face Marx vinovat de greşeala pe care o

combate? Sau poate între *Manuscrise* şi *Ideologia germană* s-a produs o cotitură radicală în concepţia lui Marx?

O schimbare s-a produs, dar nu în concepţie. Nu trebuie uitat că, întemeind teoria revoluţionară, Marx luptă pe *mai multe fronturi.* Pe de o parte, el combate pseudoidealismul şcolii hegeliene, pe de altă parte, reificarea de care se făcea vinovată economia politică burgheză; la acestea se adaugă lupta împotriva lui Feuerbach şi a pseudo- materialismului. Sensul şi ţelul luptei sînt diferite în funcţie de direcţia atacului şi a apărării. În *Manuscrise,* unde pe primul plan se află lupta împotriva reificării economiei politice, care transformă o anumită facticitate istorică determinată în legitate „veşnică“ şi rigidă a unor pretinse „raporturi de esenţă”, Marx prezintă contradicţia dintre facticitate şi adevărata esenţă umană; astfel este pus în lumină adevărul acestei facticităţi care este reconectată la istoria reală a oamenilor, de aici reieşind necesitatea depăşirii ei.

Dar un alt fapt este mai important decît relevarea alternanţei demersurilor datorată schimbării fronturilor. Opunerea esenţei şi a factici- tăţii, a determinărilor „omului” şi a situaţiei sale istorice concrete vădeşte totala necunoaştere a noului punct de vedere pe care Marx îl adopta încă de la începutul cercetării sale. Pentru Marx, esenţa şi facticitatea, situaţia istoriei esenţiale şi a istoriei factuale nu mai constituie domenii sau planuri separate, independente unul de altul: istorici- tatea omului este inclusă acum în *determinaţia esenţei sale.* Nu mai este vorba deci de o esenţă »

umană abstractă care rămîne identică cu sine de-a lungul istoriei concrete, ci de o esenţă determinabilă în *istorie* şi *doar* în istorie (aşa încît esenţa umană înseamnă altceva la Marx decît la Bruno Bauer, Stirner, Feuerbach)[††††††††††††††††††††††††††††††††]. Că totuşi sau tocmai de aceea în orice practică istorică a omului este vorba întotdeauna de om, de esenţa umană, acest fapt este pentru Marx, care s-a format în confruntare directă cu filozofia germană cea mai vie, o evidenţă incontestabilă (aşa cum pentru epigonii săi contrariul a devenit o evidenţă). Chiar în lupta cea mai crîncenă a lui Marx împotriva filozofiei germane în declin trăieşte un elan filozofic, pe care doar o ignoranţă deplină îl poate interpreta ca pe un spirit distructiv.

Recunoasterea istoricitătii esentei umane nu înseamnă identificarea istoriei esentiale a omului cu istoria sa factuală. Am văzut mai înainte că omul nu se identifică niciodată nemijlocit cu „activitatea sa vitală”, că se „deosebeşte” de ea, se „raportează” la ea. La om existenţa şi esenţa se *separă:* existenţa sa este un mijloc pentru realizarea esenţei sale sau, în condiţiile înstrăinării, esenţa devine un mijloc pentru simpla sa existenţă fizică (p. 566). Dacă esenţa şi existenţa se pot separa astfel, iar reunirea lor ca realizare faptică constituie *sarcina* liberă propriu-zisă a praxisului uman,

††††††††††††††††††††††††††††††††† ***I****deologia germană* spune despre critica din *Analele franco-germane:* „Întrucît ea folosea încă frazeologia filozofică, expresiile filozofice tradiţionale întllnite cum ar fi «esenţa umană », «gen » etc. îndreptăţeau pe teoreticienii germani să creadă, aşa cum doreau, că era vorba de o nouă aranjare a veşmintelor lor teoretice uzate”.

atunci acolo unde facticitatea a ajuns pînă la *inversarea* totală a esenţei umane *suprimarea radicală* a acestei facticităţi constituie sarcina supremă. Tocmai concepţia intransigentă despre esenţa umană se află la baza revoluţiei radicale; situaţia factuală a capitalismului nu constituie doar o criză economică sau politică, ci o catastrofă a esenţei umane ; din acest motiv, orice simplă *reformă* economică sau politică este condamnată dinainte la eşec: singura soluţie reală o constituie abolirea catastrofică a situaţiei de fapt prin *revoluţia totală*. Doar pe această temelie, a cărei soliditate nu poate fi afectată doar prin argumente economice sau politice, se poate ridica întrebarea referitoare la *condiţiile istorice* şi la *agenţii istorici* ai revoluţiei: teoria luptei de clasă şi a dictaturii proletariatului. Orice critică ce se ocupă doar de această teorie fără să analizeze fundamentul ei îşi ratează obiectul.

Vom discuta acum *Manuscrisele* ca o pregătire a unei teorii pozitive a revoluţiei, modul în care ele tratează suprimarea reală a reificării, suprimarea muncii înstrăinate şi a proprietăţii private. Examenul nostru se va limita din nou la situaţiile esenţiale care întemeiază fenomenele economice şi politice, manifestîndu-se prin ele. Această teorie pozitivă a revoluţiei include – aşa cum vom arăta – şi cercetarea *originilor* reificării: cercetarea condiţiilor istorice ale proprietăţii private şi ale naşterii ei. în ceea ce urmează, vom răspunde în principal la două întrebări: 1. Cum caracterizează Marx suprimarea realizată a proprietăţii private, deci situaţia esenţei umane după revoluţia totală? 2. Cum tratează Marx problema originii

proprietăţii private, naşterea şi dezvoltarea reificării? Marx însuşi a formulat explicit aceste întrebări; răspunsul poate fi găsit în special la paginile 558-559 şi 576—581.

Înstrăinarea totală şi privarea totală de realitate a omului au fost explicate prin înstrăinarea muncii. Din analiză a rezultat că *proprietatea privată* este modul în care munca înstrăinată „trebuie să se exprime şi să se manifeste în realitate” (p. 558), ca realizare a acestei înstrăinări. (Vom reveni asupra relaţiei dintre munca înstrăinată şi proprietatea privată.) Cum suprimarea înstrăinării – dacă este o suprimare reală (şi nu doar una „abstractă“, teoretică) – trebuie să suprime forma reală a înstrăinării, realizareaei, întreaga mişcare revoluţionară îşi găseşte necesarmente atît baza empirică cît şi cea teoretică în mişcarea proprietăţii private sau, mai precis, în sfera economicului (p. 576).

■Datorită acestei legături cu munca înstrăinată, proprietatea privată devine mai mult decît o categorie economică particulară. Marx subliniază acest „mai mult“ conţinut în conceptul proprietăţii private: „Această proprietate privată materială, nemijlocit sensibilă este expresia materială, sensibilă a vieţii umane înstrăinate. Mişcarea proprietăţii private – producţia şi consumul – este manifestarea sensibilă a întregii producţii de pînă acum, adică realizarea sau realitatea omului” (p. 576). Că „producţia“, a cărei „manifestare“ este mişcarea proprietăţii private, nu este producţia economică, ci actul autoproducerii întregii vieţi umane reiese din adăugirea explicativă ataşată de Marx: „adică realizarea... omului“. În alt loc, Marx defineşte mai precis măsura în care

proprietatea privată exprimă mişcarea vieţii umane înstrăinate: „După cum proprietatea privată este doar expresia sensibilă a faptului că omul devine obiectual pentru el însuşi şi totodată, dimpotrivă, un obiect inuman şi străin lui însuşi, că manifestarea lui de viaţă este înstrăinarea lui de viaţă, iar realizarea lui – privare de realitate..., tot astfel suprimarea pozitivă a proprietăţii private... este mai mult decît o suprimare economică: << aproprierea >> pozitivă a întregii realităţi umane“ (p. 578-579). Proprietatea privată este expresia reală a modului în care se obiectualizează omul înstrăinat, a modului în care se produce pe sine şi lumea sa obiectuală şi se realizează în ea. Există deci o realizare a unui întreg comportament uman, nu o „stare“ de fapt exterioară omului[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡], o „simplă esenţă obiectuală“ (p. 570).

Dar dacă proprietatea privată este rezultatul realizării unui comportament înstrăinat şi privat de realitate, atunci proprietatea privată însăşi nu este decît forma înstrăinată şi privată de realitate a unui comportament uman autentic şi esenţial. Prin urmare, trebuie să existe *două „forme” reale de proprietate:* o formă înstrăinată şi una adevărată, o proprietate

---

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Această trecere de la starea exterioară omului la comportamentul uman ilustrează încă o dată modul nou de a pune problema specific teoriei lui Marx, care nu se opreşte la reificarea abstractă, ci înţelege lumea obiectuală ca un cîmp al practicii social-istorice. Marx arată că această manieră de a pune problema pătrunsese deja în economia politică tradiţională atunci cînd Adam Smith a recunoscut munca drept un principiu al economiei (p. 570). Sensul ei a fost însă curînd pierdut din vedere, întrucît această economie politică „n-a făcut decît să formuleze legile muncii *înstrăinate“* (p. 559, sublinierea mea. —

privată şi „o proprietate autentic umană” (p. 560)[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§]. Trebuie să existe o „proprietate” care aparţine esenţei umane; comunismul pozitiv, departe de a însemna simpla lichidare a oricărei proprietăţi, va *restabili* tocmai acea proprietate cu adevărat umană.

Ce este deci această proprietate autentic umană şi cum putem „defini esenţa generală a proprietăţii private – ca rezultat al muncii înstrăinate – în relaţia ei faţă de proprietatea autentic umană şi socială?” (p. 560). Răspunsul la această întrebare trebuie să lămurească, totodată, sensul şi ţelul suprimării pozitive a proprietăţii private. „Sensul proprietăţii private – desprinsă din înstrăinarea ei – constă în existenta obiectelor esenţiale pentru om atit ca obiecte ale plăcerii, cît şi ca obiecte ale activităţii” (p. 602).

Aceasta este determinaţia pozitivă cea mai generală a adevăratei proprietăţi: prezenţa tuturor obiectelor de care omul are nevoie pentru a-şi realiza liber esenţa şi posibilitatea de a dispune de ele. Această prezenţă a obiectelor şi posibilitatea de a dispune de ele se realizează ca *proprietate* – ceea ce nu este de la sine înţeles, ci se bazează pe faptul că omul nu are niciodată simplu şi nemijlocit lucrurile de care are nevoie, ci posedă obiectele cu adevărat doar atunci cînd şi le-a apropriat. Astfel, sensul muncii este de a oferi omului obiecte prelucrate pentru a şi le apropria, de a le transforma

[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§] În *Ideologia germană,* Marx critică vehement tocmai conceptul de „proprietate autentic umană” (în special în polemica împotriva „adevăraţilor socialişti”); aici, unde Marx întemeiază teoria revoluţiei, acest concept are o cu totul altă semnificaţie decît la Stirner şi la „adevăraţii socialişti”.

în lumea autorealizării sale libere şi a activităţii sale libere. Esenţa proprietăţii constă în „apropriere” ; proprietatea se întemeiează pe un anumit mod de apropriere şi de realizare aproprianta, şi nu doar pe simplul fapt de a avea şi poseda. Noul concept de apropriere şi proprietate trebuie definit acum mai precis.

Am văzut că proprietatea privată constă într-o formă neautentică de a avea şi a poseda obiecte. În cadrul proprietăţii private, un obiect devine „proprietate” doar atunci cînd este „utilizat”, iar această utilizare constă fie în consumarea directă a obiectului, fie în posibilitatea de a fi capitalizat. „Activitatea vitală” este subordonată proprietăţii, în loc ca proprietatea să fie subordonată activităţii vitale libere; nu este apropriată „realitatea omului”, ci obiectele ca lucruri (bunuri şi mărfuri) şi chiar această apropriere este „unilaterală”: ea se limitează la conduitele fizice ale omului şi la obiectele care-i pot procura în mod nemijlocit plăcere sau care pot fi capitalizate. Dimpotrivă, „proprietatea autentic umană”, în aproprierea ei adevărată, este caracterizată în felul următor : „aproprierea sensibilă pentru om şi de către om a esenţei şi vieţii umane, a omului obiectual, a lucrurilor produse de om nu trebuie înţeleasă numai în sensul de folosire directă, unilaterală, nu numai în sensul de a poseda, de a avea. Omul îşi apropriază esenţa sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total”. În continuare, Marx determină mai precis această apropriere universală: „Fiecare din relaţiile sale umane cu lumea – văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, gîndirea, contemplarea,

simţirea, voinţa, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele individualităţii sale – ... sînt, în relaţia lor obiectuală sau în relaţia lor cu obiectul, apropierea acestuia, apropierea realităţii umane” (p. 579).

Astfel, apropierea care întemeiază proprietatea devine, dincolo de orice raport economic şi juridic, o categorie care cuprinde raportarea universală şi liberă a omului la lumea obiectuală: raportul său cu obiectul pe care şi-l apropriază este un raport „total“, un raport care „emancipează“ *toate* simţurile umane; omul *întreg* se simte acasă în *întreaga* lume obiectuală, ca în „opera şi realitatea sa“; suprimarea *economică* şi *juridică* a proprietăţii private nu *încheie,* ci *inaugurează* revoluţia comunistă. Această apropriere universală şi liberă este *munca,* deoarece, aşa cum am văzut, raportul specific uman cu obiectul este un raport creator, care instituie şi modelează. Munca nu mai este însă o activitate înstrăinată şi reificată, ci o autorealizare şi exteriorizare universală.

în acest mod, reificarea este înlăturată şi de acolo unde se fixase în modul cel mai profund şi mai periculos: conceptul de proprietate. Omul nu se mai pierde în lumea obiectuală, obiectualizarea sa nu mai este reificare dacă obiectele sînt sustrase posesiunii „exclusive“ pentru a rămîne opera şi realitatea celui care s-a „produs“ şi realizat în ele. Iar cel care s-a realizat în ele nu este individul izolat sau o pluralitate abstractă de indivizi, ci omul *social,* omul ca fiinţă socială. Reîntoarcerea omului în proprietatea sa adevărată este întoarcerea în esenţa sa socială, eliberarea societăţii.

V

„Omul nu se pierde în obiectul său decît atunci cînd acesta devine pentru el obiect *uman* sau om obiectualizat. Asta este posibil numai atunci cînd obiectul devine pentru el obiect *social,* el însuşi devine pentru sine fiinţă socială, după cum socie-tatea devine pentru el esenţă în acest obiect” (p. 580). Deci pentru a realiza înlăturarea schiţată mai sus a reificării trebuie împlinite două condiţii : raporturile obiectuale trebuie să devină raporturi umane, adică sociale; aceste raporturi trebuie recunoscute şi menţinute conştient ca atare. Aceste două condiţii sînt unite în mod fundamental în sensul că raporturile obiectuale pot deveni raporturi social-umane doar atunci cînd omul le recunoaste *ca atare* în *cunoaşterea* de sine şi a

' » »

obiectului. Regăsim astfel rolul central pe care îl ' joacă o cunoaştere determinată (o devenire-pen- tru-sine a omului) în cadrul fundamentării teoriei marxiste. Dar în ce măsură o cunoaştere, cunoaşterea obiectualizării ca o obiectualizare socială, poate deveni pîrghia efectivă a suprimării oricărei reificări?

Ştim că obiectualizarea este esentialmente o activitate socială, că omul se cunoaşte ca fiinţă socială tocmai în obiectele sale şi în munca exercitată asupra lor. înţelegerea obiectualizării care depăşeşte reificarea este înţelegerea societăţii ca subiect al obiectualizării. Căci societatea nu există ca un subiect exterior indivizilor; Marx avertizează în mod expres că societatea nu trebuie opusă indivizilor ca o entitate de-sine-stătă-toare: „Mai întîi de toate trebuie să evităm a opune din nou „societatea“ ca abstracţie

individului. Individul *este* o *fiinţă socială.* Manifestarea lui de viaţă, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viaţă colective, săvîrşită împreună cu alţii, este deci o manifestare şi afirmare a vieţii sociale“ (p. 578).

Cunoasterea obiectualizării înseamnă a cunoas- te modul şi mijloacele prin care omul şi lumea sa obiectivă ca *relaţii sociale* au devenit ceea ce sînt, înseamnă cunoaşterea situatiei social-istorice a omului. Cunoaşterea nu este o simplă cunoaştere teoretică, o contemplare neangajată, ci ea este „praxis”: abolirea existentului şi transformarea lui în „mijloc” al unei autorealizări libere. Cunoaşterea situaţiei social-istorice este, totodată, recunoaşterea unei misiuni care angajează şi care impune datorii: realizarea practică a realităţii „autentic umane” care este cerută de această si- tuaţie, în cadrul acestei situaţii.

De aici reiese, totodată, că cunoaşterea din care rezultă misiunea nu este accesibilă tuturora; ea este accesibilă doar celor pe care situaţia social- istorică îi pregăteşte pentru aceasta (nu putem prezenta aici modul în care, în situaţia analizată de Marx, proletariatul devine purtătorul acestei cunoaşteri; la sfîrşitul „Introducerii la critica filozofiei hegeliene a dreptului”, găsim o formulare concisă a lui Marx asupra acestei probleme). Această misiune nu este „misiunea” „omului”, ci o anumită misiune istorică impusă de o anumită situaţie istorică. De aceea este necesar ca „suprimarea înstrăinării să pornească de la forma înstrăinării care este forţa dominantă” (p. 592). Obligată să ţină seama de condiţiile impuse de istorie, practica abolirii trebuie să fie receptivă faţă de aceste condiţii, să

şi le însuşească pentru a putea fi o abolire reală. Doar dacă cunoaşterea obiectualizării, ca o cunoaştere a situaţiei social-isto- rice a omului, degajează condiţiile istorice ale acestei situaţii, capătă ea *forţa şi concreteţea practică,* datorită cărora poate deveni o pîrghie a revoluţiei. Acum înţelegem pe deplin de ce problema *originii* înstrăinării, cunoaşterea *originii* proprietăţii private constituie o parte integrantă a teoriei pozitive a revoluţiei.

în tratarea problemei originii proprietăţii private se manifestă „metodica” nouă, deschizătoare de drumuri a teoriei lui Marx. El nutreşte convingerea fermă că omul care este conştient de istoria sa nu se poate afla într-o situaţie pe care să n-o fi creat el şi că el singur se poate elibera din orice situaţie. Această convingere este exprimată deja în conceptul de libertate din *Manuscrise;* ea este prezentă în teza că eliberarea clasei muncitoare nu poate fi decît opera clasei muncitoare însăşi prin intermediul condiţionării economice. Această teză vine în „contradicţie” cu materialismul istoric doar atunci cînd el este înţeles greşit, ca materialism vulgar. Dacă relaţiile de producţie s-au transformat în „cătuşe”, dacă au devenit o forţă străină care determină omul, acest lucru a fost posibil doar pentru că omul şi-a înstrăinat el însuşi puterea sa asupra relaţiilor de producţie. Acest lucru este adevărat chiar dacă admitem că relaţiile de producţie sînt determinate primar de forţele de producţie „naturale“ preexistente în mediu (de exemplu, condiţii climaterice şi geografice, calitatea solului, materiile prime pure), şi nu se ţine seama că toate aceste condiţii există

întotdeauna sub o formă transmisă istoric, că sînt integrate în anumite forme de relaţii social-umane. Căci situaţia umană determinată de astfel de forţe de producţie preexistente devine o situaţie social-istorică de-abia prin aceea că omul reacţionează la acest dat prin modul în care şi-l însuşeşte. În realitate, raporturile de producţie reificate, care au devenit forţe străine şi dominatoare, sînt întotdeauna obiectualizări ale anumitor moduri de comportare ale omului social, iar înlăturarea înstrăinării care se exprimă în aceste raporturi de producţie poate fi totală şi reală doar dacă ea poate fundamenta revoluţia economică pe această comportare. Astfel, întrebarea relativă la originea proprietăţii private se transformă în următoarea întrebare: prin ce comportament s-a *autodeposedat* omul de proprietate? „Se pune însă întrebarea: cum a ajuns omul *să-şi înstrăineze munca?* Care sînt în esenţa dezvoltării umane rădăcinile acestei înstrăinări ?” Şi, conştient de importanţa hotă- rîtoare a acestui mod nou de a pune problema, Marx adaugă: „în soluţionarea acestei probleme am şi făcut un mare pas înainte reducînd problema originii proprietăţii private la aceea a raportului dintre munca înstrăinată şi mersul dezvoltării omenirii. Căci atunci cînd oamenii vorbesc despre proprietatea privată, ei cred că au de-a face cu ceva din afara omului; iar atunci cînd vorbesc despre muncă, au de-a face direct cu omul însuşi” (p. 560).

Răspunsul complet la această întrebare nu se află în *Manuscrisele economico-filozofice,* ci în critica ulterioară a economiei politice. *Manuscrisele* conţin dovada, bazată pe determinaţia esenţei umane, că obiectualizarea poartă în sine

tendinţa reificării, iar munca tendinţa înstrăinării, că prin urmare reificarea şi înstrăinarea nu sînt fapte istorice pur întîmplătoare. Şi în legătură cu aceasta Marx arată cum muncitorul însuşi prin înstrăinarea sa „produce“ (p. 558-559) non-muncitorul şi implicit dominaţia proprietăţii private, că el îşi are destinul în propriile mîini nu doar în eliberare, ci chiar la începutul înstrăinării.

Marx defineste înstrăinarea ca autoînstrăinare într-un pasaj referitor la adevărata realizare a *Fenomenologiei* lui Hegel: „Raportarea reală, activă, a omului la sine ca fiinţă generică... este posibilă numai dacă omul *exteriorizează* efectiv toate forţele lui generice,... se raportează la ele ca la nişte obiecte, lucru care la rîndul său este posibil de la început *numai sub forma înstrăinării”* (p. 614, sublinierea mea. – *H.M).*

De ce acest lucru este posibil la început doar în forma înstrăinării? Pasajul citat nu oferă nici o explicaţie şi de fapt ea nu poate fi găsită, căci noi ne aflăm în fata unei realităţi care îsi are rădăcinile în faptul că omul este o fiinţă „obiectuală“ şi care nu poate fi indicată decît în acest mod. Este vorba de nevoia omului – interpretată mai sus – de obiecte exterioare, care nu aparţin esenţei lui şi îl domină; el trebuie să se raporteze la ele *ca* la obiecte exterioare, deşi ele devin obiecte reale de-abia prin el şi pentru el. Mai întîi omul întîlneşte obiectele *nemijlocit* tocmai ca obiecte exterioare, străine; ele devin realmente obiecte umane, obiectualizări ale omului doar prin apropierea constientă social-istorică. Deci exteriorizarea omului tinde mai întîi spre înstrăinare, obiectuali- zarea spre reificare, astfel încît realitatea sa uni-

versală şi liberă este posibilă doar ca negaţia negaţiei, ca suprimare a unei înstrăinări şi întoarcere la sine.

Prin întemeierea posibilităţii muncii înstrăinate în esenţa umană, filozofia şi-a încheiat misiunea, revenind analizei istorico-economice sarcina de a descoperi originea reală a înstrăinării. Pentru Marx, punctul de plecare al acestei analize este *diviziunea muncii* (p. 597). Nu putem insista aici mai mult asupra acestei probleme; vom prezenta doar modul în care Marx arată că odată cu înstrăinarea muncii muncitorul „produce“ dominaţia capitaliştilor şi implicit a proprietăţii private. Această cercetare începe cu propoziţia: „Orice înstrăinare a omului de sine însuşi şi de natură se manifestă în relatia în care el se situează pe sine – şi situează şi natura – faţă de *alţi oameni* diferiţi de el“ (p. 558, sublinierea mea – *H.M).* Contextul acestei propoziţii ne este cunoscut : raportarea omului la obiectul muncii sale este nemijlocit raportarea sa la alţi oameni împreună cu care el posedă acest obiect şi pe sine însuşi ca obiect social. Ca atare, cînd muncitorul, în autoînstrăinarea muncii sale, resimte obiectul ca pe un obiect străin, care-l domină, care nu-i aparţine, aceasta nu înseamnă că respectivul obiect nu aparţine nimănui, că îi stă în faţă asemenea unui lucru extrauman. „Dacă produsul muncii nu aparţine muncitorului, dacă i se opune muncitorului ca o putere străină, aceasta este posibil numai pentru că produsul aparţine unui alt om şi nu muncitorului“ (p. 557). Datorită înstrăinării muncii, muncitorul devine nemijlocit sclav în serviciul unui stăpîn. „Dacă omul se raportează la produsul muncii sale ... ca la un obiect străin...,

aceasta înseamnă că stăpîn al acestui obiect este un alt om, străin lui ... Dacă omul se raportează la propria sa activitate ca la o activitate neliberă, aceasta înseamnă că el se raportează la ea ca la o activitate pusă în slujba unui alt om, aflată sub dominaţia lui, supusă constrîn- gerii şi jugului lui" (p. 558).

De aici nu reiese că la început există un stăpîn care îşi supune un alt om, îl înstrăinează în munca sa, îl transformă în simplu muncitor, iar pe sine însuşi în non-muncitor; de asemenea nu reiese că raportul dintre stăpîn şi sclav este simpla urmare a înstrăinării muncii, ci că înstrăinarea muncii ca înstrăinare de activitate proprie şi de obiectul ei este prin sine însăşi raportul dintre muncitor şi non-muncitor, dintre sclav şi stăpîn.

Aceste distincţii par secundare, iar în analiza ulterioară, pur economică, ele trec pe ultimul plan. Cu toate acestea, în contextul *Manuscriselor* ele trebuie subliniate deoarece fac parte din examenul critic de o importanţă hotărîtoare pe care Marx îl face tezelor lui Hegel. Aici dominaţia şi servitutea nu sînt concepte care desemnează relaţii de producţie, forme de relaţii (precapitaliste sau ale capitalismului timpuriu), ci ele desemnează în general situaţia socială a omului în raporturile proprii muncii înstrăinate. Prin această semnificaţie, ele trimit la categoriile ontologice de dominaţie şi servitute, aşa cum le dezvoltă Hegel în *Fenomenologie*[**********************************]. Nu ne vom opri aici asupra modului în care Marx caracterizează în continuare raportul dintre dominaţie şi servitute; vom

---

********************************** Pentru o analiză mai detaliată a acestei probleme vezi studiul meu *Zum Problem der Dialektik,* în *Die Gesellschaft,* 1931, Heft 12.

evidenţia doar cîteva determinaţii importante: „Tot ce apare la muncitor ca *activitate* de deposedare, de înstrăinare, apare la non-muncitor ca *stare* de alienare, de înstrăinare” (p. 561).

Ştim că suprimarea înstrăinării (care îi afectează în egală măsură pe stăpîn şi pe sclav, deşi nu în acelaşi mod) se poate întemeia doar pe înlăturarea reificării, adică pe cunoaşterea practică a activităţii de obiectualizare în situaţia ei social-istorică. Dar, întrucît omul nu poate ajunge la cunoaşterea reală a lui însuşi, a celorlalţi şi a lumii obiectuale în situaţia lor social-istorică decît în *muncă* şi în obiectele *muncii sale,* înseamnă că stăpînul ca non-muncitor nu are acces la această cunoaştere. Din faptul că pentru el ceea ce este o activitate umană apare ca o stare de lucruri, rezultă că muncitorul are faţă de el o superioritate irecuperabilă: muncitorul este factorul pro- priu-zis al suprimării; înlăturarea reificării nu poate fi decit opera sa. Stăpînul poate avea acces la cunoaştere doar dacă devine muncitor, adică dacă îşi suprimă propria esenţă.

Din orice punct am aborda-o şi în orice direcţie am prelungi-o, teoria care se naşte din critica filozofică şi din întemeierea economiei politice se dovedeşte o *teorie practică,* o teorie al cărei sens imanent (impus de caracterul obiectului ei) este o practică determinată; doar o anumită practică poate rezolva sarcinile proprii acestei teorii. „Vedem că rezolvarea opoziţiilor teoretice este posibilă numai pe cale practică, numai prin intermediul energiei practice a oamenilor şi că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină exclusivă a cunoaşterii, ci o sarcină vitală reală, pe care filozofia n-a

fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină pur teoretică” (p. 581). Putem completa această propoziţie spunînd: sarcină pe care filozofia o poate rezolva dacă o concepe ca pe o sarcină *practică,* deci dacă se suprimă ca filozofie pur teoretică, adică dacă se „realizează” ca filozofie.

Marx numeşte teoria practică ce rezolvă această sarcină „umanism real”, întrucît ea situează în centrul ei omul ca o fiinţă social-istorică şi îl identifică cu „naturalismul” în măsura în care realizarea lui cuprinde unitatea omului şi a naturii: „naturalitatea omului” şi „umanitatea naturii”. Dacă schiţa umanismului real pe care Marx îşi întemeiază teoria nu corespunde cu ceea ce se înţelege de obicei prin „materialismul” lui Marx, această contradicţie coincide cu sensul gîndirii lui Marx: „Vedem aici că naturalismul consecvent sau umanismul se deosebeşte atît de idealism, cit şi de materialism şi este totodată adevărul amîndurora care le reuneşte pe amîndouă” (p. 617).

VI

Ne mai rămîne să ne referim pe scurt la critica pe care Marx o face lui Hegel şi care trebuia să constituie capitolul final al *Manuscriselor.* Putem să ne mulţumim doar cu o foarte scurtă prezentare, deoarece în cuprinsul interpretării pe care am dat-o criticii economiei politice am tratat şi modul în care Marx dezvoltă aspectul pozitiv al criticii lui Hegel (determinarea omului ca o fiinţă „obiectuală“, social-istorică, practică).

Marx începe prin a sublinia necesitatea de a răspunde la întrebarea încă

nesoluţionată: „în ce raport ne aflăm noi cu dialectica hegeliană?” (p. 607). Punerea acestei probleme la sfîrşitul criticii pozitive a economiei politice şi a întemeierii criticii revoluţionare demonstrează că Marx era conştient că se înscrie în cadrul cîmpului problematic hegelian şi că el resimţea acest lucru – spre deosebire de aproape toţi hegelienii şi de aproape toţi cei care s-au numit continuatorii lui – ca pe o datorie ştiinţifico-filozofică faţă de Hegel. După ce se referă pe scurt la Bruno Bauer, Strauss etc., a căror „critică critică” rămîne prizoniera logicii hegeliene, Marx trece la Feuerbach, „singurul gînditor la care observăm o atitudine serioasă faţă de dialectica hegeliană; el este singurul care a făcut adevărate descoperiri în acest domeniu” (p. 608). Marx aminteşte trei din aceste descoperiri: 1. Feuerbach a recunoscut în filozofie (adică în filozofia pur speculativă a lui Hegel) „o altă formă şi un alt mod de existenţă al înstrăinării esenţei umane” (p. 609). 2. El a întemeiat „materialismul adevărat“, transformînd „relaţia socială dintre om şi om” în principiu fundamental al teoriei sale. 3. Prin acest principiu, el a opus „pozitivul care se sprijină pe sine însuşi” simplei „negaţii a negaţiei“ hegeliene care nu poate depăşi negativitatea. Astfel, Marx schiţează, totodată, cele trei direcţii fundamentale ale propriei sale critici la adresa lui Hegel, direcţii pe care le vom analiza în continuare. „Trebuie să începem cu «Fenomenologia » lui Hegel, care este adevăratul izvor şi adevărata taină a filozofiei hegeliene” (p. 610). De la

început, Marx atacă filozofia hegeliană în punctul în care originea ei nu este încă mascată: *Fenomenologia.* Dacă la început s-ar părea că este vorba doar de o critică a ceea ce se numeşte în mod curent „dialectica“ lui Hegel, acum devine clar că dialectica criticată de Marx constituie de fapt bazele şi „conţinuturile” filozofiei hegeliene, şi nu metoda ei (pretinsă). Criticînd, Marx relevă, totodată, ceea ce este pozitiv, marile descoperiri ale lui Hegel; şi numai pentru că Marx găseşte la Hegel descoperiri într-adevăr pozitive pe care el poate şi trebuie să le dezvolte, filozofia lui Hegel poate deveni obiect al criticii sale. Mai întîi vom prezenta partea negativă a criticii lui Marx: „insuficienţele lui Hegel”, pentru ca apoi să relevăm pozitivul acestui negativ, aşa încît insuficientele se dovedesc insuficiente ale unor stări de lucruri reale.

În *Fenomenologie* Hegel dă „expresia speculativă“ a mişcării istoriei „esenţei umane“, dar nu a istoriei sale reale, ci doar „a istoriei naşterii sale“ (p. 610). Cu alte cuvinte, el scrie istoria esenţei umane care face din om ceea ce este, istorie care se petrece ori de cîte ori se petrece istoria reală a omului. Chiar prin această caracterizare generală Marx surprinde mai profund şi mai exact decît majoritatea interpreţilor lui Hegel sensul *Fenomenologiei.* Situat în centrul problematicii lui Hegel, Marx îşi expune critica: Hegel ratează de la început această esenţă umană a cărei istorie o scrie, întru- cît el o concepe doar ca pe o „conştiinţă de sine abstractă“ („gîndire“, „spirit”), scăpînd din vedere adevărata ei plenitudine concretă: „Pentru Hegel,

esenţa umană, omul sînt echivalente cu conştiinţa de sine“ (p. 614). Istoria esenţei umane se desfăşoară ca simplă istorie a conştiinţei de sine, ba chiar ca o istorie în cadrul conştiinţei de sine. Ceea ce Marx consideră ca fiind hotărîtor pentru determinarea esenţei umane, situîndu-le în centrul întemeierii teoriei sale – „obiectualitatea“ omului, „obiectualizarea“ sa esenţială –, apare la Hegel răsturnat, într-o interpretare falsă. Obiectul (adică obiectualitatea ca atare) este la Hegel doar obiect pentru conştiinţă, în primul rînd în sensul că conştiinţa este „adevărul“ obiectului, iar acesta doar negativitatea conştiinţei; obiectul este „instituit“ (creat, produs) de către conştiinţa însăşi ca deposedare şi înstrăinare a ei; el trebuie „suprimat“ din nou de către conştiinţă, „readus“ în conştiinţă. Deci obiectul este, potrivit existenţei sale, simplă negativitate, neant (p. 619), simplu obiect al gîndirii abstracte, căci la Hegel conştiinţa de sine este redusă la gîndirea abstractă. „Principalul este că obiectul conştiinţei nu este nimic altceva decît conştiinţa de sine; sau, cu alte cuvinte, obiectul nu este nimic altceva decît conştiinţa de sine obiectualizată, conştiinţa de sine ca obiect... Este vorba aşadar de depăşirea obiectului conştiinţei. Obiectualitatea ca atare este considerată ca o relaţie înstrăinată a omului, ca o relaţie care nu corespunde esenţei umane...” (p. 614). Dimpotrivă, Marx consideră obiectualitatea ca tipul de relaţie specific uman prin care omul îşi poate manifesta şi realiza esenţa; obiec- tualizarea este înţeleasă ca o obiectualitate „reală“, ca „opera“ muncii umane, nu ca obiect al conştiinţei abstracte. Din acest punct de vedere,

Marx poate spune că Hegel consideră omul ca pe „o fiinţă nonobiectuală, spirituală“ (p. 614). Această fiintă care nu are niciodată de-a face cu obiecte real e, ci doar cu negativitatea sa, pe care o instituie singură, fiinţă care în „alteritatea sa ca atare“ se află întotdeauna „la sine“ – o astfel de fiinţă este în fond o fiinţă „nonobiectuală“, iar „o fiinţă nonobiectuală este o nonfiinţă” (p. 617).

Prin aceasta este supusă criticii şi'' pretenţia *Fenomenologiei,* de a reda mişcarea istoriei esenţei umane. Dar dacă această fiinţă, despre a cărei istorie este vorba, este o „nonfiinţă“, atunci şi această istorie este o istorie „nonesenţială“. Marx consideră că descoperirea hegeliană a mişcării istoriei omului constă în mişcarea „autoobiectuali- zării ca deposedare de sine şi autoînstrăinare” (p. 623) şi a suprimării (aproprierii) acestei înstrăinări, aşa cum ea se repetă în diferite forme de-a lungul întregii Fenomenologii. Dar obiectuali- zarea este doar una aparentă, „abstractă. şi formală”, întrucît obiectul este doar „aparenţa, obiectului”, iar conştiinţa care se autoobiectuali- zează rămîne la sine în această aparentă deposedare (p. 619). Ca şi înstrăinarea însăşi, şi suprimarea ei este simplă aparenţă: ea rămîne în cadrul înstrăinării. Formele înstrăinării omului pe care le analizează Hegel nu sînt forme ale vieţii reale înstrăinate, ci doar ale conştiinţei, ale cunoaşterii înstrăinate. „Nu religia reală, statul real, natura reală, ci religia în forma în care a devenit ea însăşi obiect al cunoaşterii, adică dogmatica, jurisprudenţa, ştiinţa despre stat, ştiinţele

naturii", sînt tratate şi suprimate ca obiectualizări umane (p. 622). Pentru că este suprimată doar o înstrăinare „gîndită", şi nu una „reală", întrucît deci „suprimarea mentală... nu afectează realitatea obiectului", Marx poate spune că întreaga *Fenomenologie,* ba chiar întregul sistem al lui Hegel în măsura în care se bazează pe *Fenomenologie,* rămîne în interiorul înstrăinării. Acest fapt se manifestă în sistemul hegelian, de exemplu în aceea că „natura" nu este concepută ca „sensibilitatea omului care se exteriorizează" în unitatea ei ontologică cu omul, în „umanitatea" ei, ci ca exterioritate „în sensul înstrăinării, al unei erori, al unui defect care n-ar trebui să existe", ca un „neant" (p. 627).

Nu ne vom mai referi aici la alte momente ale criticii negative; ele sînt cunoscute din *Critica filozofiei hegeliene a dreptului:* absolutizarea spiritului, ipostazierea unui subiect absolut ca purtător al procesului istoric, inversarea subiectului şi predicatului (p. 624) etc. Trebuie să reţinem că Marx consideră toate aceste „insuficienţe" ca „insuficienţe" ale unei stări de lucruri reale. Cînd Hegel face din fiinţa umană o „nonfiinţă", aceasta este nonfi- inţa unei fiinţe reale şi deci o nonfiinţă veritabilă. Cînd el a găsit „doar expresia abstractă, logică, speculativă pentru mişcarea istoriei" (p. 610), aceasta este totuşi expresia mişcării reale a istoriei. Cînd a descris obiectualizarea şi înstrăinarea sub formele lor abstracte, el a văzut totuşi în obiectualizare şi înstrăinare miscări esentiale ale istoriei umane. Partea cea mai importantă a criticii pe care Marx o

face lui Hegel o constituie partea ei *pozitivă* pe care o analizăm.în continuare.

„Măreţia «Fenomenologiei >> lui Hegel şi a rezultatului ei final – dialectica negativităţii ca principiu motor şi creator – constă aşadar în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuşi ca un proces, obiectualizarea ca dezobiectualizare, ca autoînstrăinare şi ca suprimarea acestei autoînstrăinări; aşadar, în faptul că el sesizează esenţa *muncii* şi concepe omul obiectual... ca rezultat al propriei sale munci” (p. 613). Nu putem înţelege pe deplin importanţa interpretării pe care Marx o dă *Fenomenologiei* dacă nu trecem în revistă problematica centrală a operei lui Hegel, ceea ce nu putem realiza aici. Doar atunci ar reieşi clar uimitoarea siguranţă cu care Marx vede, dincolo de deghizările şi alterările de interpretare (care se manifestă încă în opera lui Hegel), straturile originare ale problemelor puse pentru prima dată în filozofia modernă de *Fenomenologie.*

în pasajul citat, Marx a sintetizat toate descoperirile esenţiale ale lui Hegel. În cele ce urmează, vom prezenta pe scurt „momentele pozitive ale dialecticii hegeliene”.

Fenomenologia vorbeşte despre „autoproducerea omului”, adică, aşa cum am spus, despre procesul în care omul (ca fiinţă vie) devine ceea ce este potrivit esenţei lui – fiinţă umană; ea expune deci „istoria naşterii” (p. 610) fiinţei umane, istoria esenţei sale. Acest „act al producerii” omului este „actul autoproducerii” lui (p. 624), adică omul îşi dă singur esenţa sa: pentru a deveni ceea ce este, omul trebuie să se modeleze singur, să se „instituie“, să se „producă“

(am văzut deja care este sensul acestui concept). Hegel concepe această istorie ca un „proces“ ale cărui principale momente sînt înstrăinarea şi suprimarea ei, proces care în totalitate este desemnat de termenul „obiectualizare“. Istoria omului se desfăşoară şi se realizează deci ca obiectualizare: realitatea omului constă în „transpunerea“ tuturor „forţelor sale generice“ în obiecte reale, „instituirea unei lumi reale... obiectuale“ (p. 615). Această instituire a lumii obiectuale este tratată de Hegel doar ca înstrăinarea „conştiinţei“, respectiv a cunoaşterii, ca raportare a gîndirii abstracte la „reitate“. Dimpotrivă, Marx o concepe ca realizare „practică“ a omului ca totalitate în munca social-istorică.

Hegel determină mai precis raportul cunoaşterii cu lumea obiectuală, afirmînd că această obiectualizare este totodată „dezobiectualizare“, adică pierdere de realitate, înstrăinare, şi că ea „este posibilă la început doar în forma înstrăinării“ (p. 613). Cu alte cuvinte, cunoaşterea care se obiectualizează se pierde la început în obiectele ei: ele îi apar ca alteritate, ca ceva străin, în forma unei lumi exterioare de lucruri care au pierdut legătura intimă cu conştiinţa care s-a exteriorizat în ele şi care se manifestă doar ca „forţă independentă“ de conştiinţă. în *Fenomenologie* moralitatea şi dreptul, puterea de stat şi bogăţia, de exemplu, apar ca lumi obiectuale înstrăinate, şi tocmai în această privinţă Marx îi reproşează lui Hegel că tratează aceste lucruri, întrucît le consideră doar înstrăinări ale „spiritului” şi nu ale omului real, întreg, ca pe nişte „lumi spirituale“ şi nu reale (p. 611).

Dar, cum obiectualizarea este mai întîi dezobiec- tualizare, înstrăinare, la Hegel tocmai această înstrăinare se transformă în recîştigarea esenţei adevărate. „Hegel concepe ... deposedarea omului, înstrăinarea esenţei lui, dezobiectualizarea şi privarea de realitate a omului ca dobîndire de sine, ca transformare a esenţei umane, ca obiectualizare, ca realizare” (p. 623). Esenţa umană – concepută de Hegel doar ca cunoaştere – este o esenţă care nu numai că trebuie să se exteriorizeze, ci şi să se înstrăineze, nu numai să se obiectualizeze, ci şi să se dezobiectualizeze pentru a putea intra în posesie de sine; doar cînd se pierde în obiectul ei, ea poate veni la sine şi doar în „alteritatea” ei ea poate deveni „pentru sine” ceea ce este. Acesta este „sensul pozitiv” al negaţiei, al „dialecticii negativităţii ca principiu motor şi creator” (p. 613); pentru a lămuri întemeierea lui ar fi necesar să prezentăm bazele ontologiei lui Hegel; aici, însă, urmărim doar să arătăm cum interpretează Marx această descoperire a lui Hegel.

Datorită conceptului pozitiv al negaţiei la care ne-am referit, Hegel consideră că „munca este actul prin care omul se creează pe sine însuşi” (p. 623), o concepe „ca esenţă a omului ce se confirmă pe sine” (p.613). În legătură cu acest aspect, Marx afirmă chiar că „Hegel se situează pe poziţiile economiei politice moderne” (p. 613). Afirmaţia este aparent paradoxală, dar în ea Marx rezumă caracterul concret prin excelenţă, aproape revoluţionar al *Fenomenologiei.* Cînd munca este determinată aici ca esenţa omului care se autoconfirmă, nu este

vorba de o categorie economică, ci de una „ontologică”, aşa cum o şi defineşte Marx în acest pasaj: „Munca este procesul prin care omul devine o fiinţă pentru sine, însă înăuntrul înstrăinării, ca om înstrăinat” (p. 613). Cum ajunge Marx să interpreteze tocmai prin categoria muncii conceptul hegelian al obiectualizării ca o cîştigare de sine în înstrăinare, realizare în înstrăinare?

Aceasta se întîmplă nu numai pentru că în *Fenomenologie* Hegel ilustrează obiectualizarea esenţei umane, înstrăinarea ei tocmai prin muncă şi descrie comportarea „sclavului” care munceşte ca pe prima „suprimare” a obiectualităţii înstrăinate. Nu numai acesta este motivul, deşi acest început propriu-zis al istoriei umane în *Fenomenologie* nu este întîmplător şi nu înseamnă plasarea începutului într-un fapt oarecare, ci exprimă orientarea intimă a întregii opere. Prin interpretarea sa, Marx a pus în lumină – ce-i drept într-o formă abruptă – sensul originar al istoriei esenţei umane, care în *Fenomenologie* apare ca istoria conştiinţei de sine, sens care este o practică, şi anume o realizare de sine liberă care îşi asumă şi depăşeşte facticitatea „nemijlocită”, preexistentă, fiind deci o autorealizare revoluţionară. Am arătat deja că pentru Marx greşeala fundamentală a lui Hegel constă în aceea că el substituie „spiritul” subiectului acestui praxis; de aceea, Marx poate spune că „Hegel nu cunoaşte şi nu recunoaste altă formă de muncă decît cea abstractă, spirituală” (p. 613). Dar această critică nu anulează faptul că Hegel a

înţeles munca drept esenţa care se autoconfirmă a omului, fapt care se manifestă în *Fenomenologie* în aceea că, în pofida „spiritualizării” istoriei, conceptul-cheie pentru explicarea istoriei umane rămîne „făptuirea” care transformă.

Dacă praxisul constituie sensul intim al obiec- tualizării şi al suprimării sale, atunci şi diversele forme ale înstrăinării şi ale suprimării ei prezentate în *Fenomenologie* nu pot fi simple „exemple” extrase din istoria reală şi alăturate la întîmplare, ci ele trebuie să-şi aibă rădăcinile în practica umană, aparţinînd în mod esenţial istoriei umane. Această idee este exprimată de Marx în formularea „Hegel... nu a făcut decît să găsească expresia speculativă a mişcării istoriei” (p. 610), formulare care trebuie înţeleasă atît în sens pozitiv cît şi în sens critic-negativ. Dacă formele înstrăinării sînt forme istorice care se bazează pe practica umană, ele nu mai pot fi considerate ca forme abstract-teoretice ale obiectualităţii conştiinţei; sub acest „văl” logico-specualativ, ele trebuie să fie practic-active, adică ele trebuie suprimate şi „răsturnate” real. *Fenomenologia* conţine într-o formă ascunsă „critica”, în sensul hotărît revolu

ţionar pe care Marx îl dă acestui concept. „De aceea, «Fenomenologia >> este o critică ascunsă, care îşi este sie însăşi neclară şi are o formă mistică; dar în măsura în care ea stabileşte existenţa înstrăinării omului... în ea sînt conţinute, într-o formă ascunsă, toate elementele criticii şi anume *pregătite* şi *elaborate* într-un mod care adeseori depăşeşte cu mult punctul de vedere al lui Hegel”. Secţiunile ei conţin „elementele critice – deşi într-o formă încă înstrăinată – ale unor sfere întregi, cum ar fi cea a religiei, statului, vieţii civile” (p. 612).

Astfel, Marx a arătat cu toată claritatea legătura intimă a teoriei revoluţionare cu filozofia lui Hegel; critica fâcută lui Hegel este un rezultat al confruntării cu *întreaga lui filozofie.* De aceea este surprinzător că interpretările ulterioare date gîndirii lui Marx (începînd chiar cu cea a lui Engels, sit venia verbo!) au crezut că pot reduce raportul Marx-Hegel la un singur factor: faimoasa transformare a „dialecticii” hegeliene, vidată în prealabil de orice sens.

încheiem aici consideraţiile noastre fără a mai analiza dacă şi în ce măsură „insuficienţele” pe care Marx i le reproşează lui Hegel îi pot fi acestuia într-adevăr imputate. Sperăm că am reuşit să demonstrăm că, luînd o poziţie critică faţă de Hegel, Marx s-a plasat în centrul problematicii hegeliene. Critica lui Hegel nu este o anexă adăugată criticii şi întemeierii economiei politice, ci este prezentă în toată această critică şi întemeiere: aceasta *este* confruntarea cu Hegel.

CONTRIBUŢII LA CRITICA

HEDONISMULUI††††††††††††††††††††††††††††††††††

Filozofia idealistă din epoca burgheză încercase să conceapă sub titlul de raţiune universalul ce urma să se impună indivizilor izolaţi. Individul apare ca un Eu singularizat împotriva celorlalţi prin impulsurile, gîndurile şi interesele sale. Depăşirea acestei singularizări, construirea unei lumi comune se realizează prin reducerea individualităţii concrete la subiectul gîndirii pure, Eul raţional. Oamenii, la început conduşi doar de propriul lor interes particular, sînt în cele din urmă constituiţi de către legile raţiunii într-o comunitate. Cel puţin unele forme ale intuiţiei şi gîndirii pot fi considerate cu certitudine ca universal valide, iar din raţionalitatea persoanei se pot scoate anumite maxime generale cu privire la actiune. Întrucît în comunitate individul urma să int re tocmai ca fiinţă raţională şi nu în întreaga diversitate empirică a trebuinţelor şi aptitudinilor sale, o atare idee a raţiunii conţine de la bun început sacrificarea individului. Deplina lui desfăşurare nu putea fi preluată în imperiul raţiunii: satisfacerea trebuinţelor şi aptitudinilor sale, fericirea

†††††††††††††††††††††††††††††††††† Apărut iniţial în *Zeitschrift fur Sozialforschung,* VII, l-2, Paris, 1938.

sa apăreau ca un element arbitrar, subiectiv, care nu putea fi pus în concordanţă cu universalitatea principiului suprem al acţiunii umane. „În ce anume îşi plasează fiecare fericirea, depinde de fiecare sentiment particular al său de plăcere sau de neplăcere şi chiar în unul şi acelaşi subiect depinde de diversitatea nevoilor care urmează modificărilor acestui sentiment, şi astfel o lege *subiectiv necesară* (ca lege naturală) este, *obiectiv,* un principiu practic cu mult prea contingent, care în diferitele subiecte poate şi trebuie să fie foarte diferit, prin urmare nu poate constitui nicicînd o lege“‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡. De fericire nu poate fi vorba, căci fericirea nu transcende individul în întreaga lui acciden- talitate şi imperfecţie. Hegel a văzut istoria omenirii împovărată de această calamitate inevitabilă: indivizii trebuie să cedeze în faţa generalului, întrucît nu există o armonie prestabilită între general şi interesele particulare, între raţiune şi fericire. Progresul raţiunii îşi croieşte drum împotriva fericirii indivizilor. „Fericit este acela care şi-a croit soarta potrivit caracterului său propriu, voinţei şi bunului său plac, bucurîndu-se astfel de existenta sa. Istoria universală nu este tărîmul fericirii . Perioadele de fericire sînt pagini goale ale sale...“§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ *********************************. Peste capul indivizilor îşi croieşte drum generalul, iar istoria

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ 206 b 30 ff. *Pol.* 1 332 a 30.

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Kant, *Critica raţiunii practice,* Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1972, p. 29.

********************************* Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei,* Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 29.

conceptualizată apare ca un gigantic calvar al spiritului.

Hegel a combătut eudemonismul în numele progresului istoric. Nu principiul eudemonist „A pune mai presus de toate fericirea şi plăcerea“ ar fi ca atare fals. Mizeria eudemonismului ar consta mai curînd în faptul că el „ar transfera în lumea şi realitatea obişnuită” satisfacerea dorinţelor, fericirea indivizilor. Potrivit unui asemenea eude- monism, individul ar trebui să se concilieze cu această lume, „să aibă încredere şi să i se dedice fără păcat“[††††††††††††††††††††††††††††††††††]. Faptul că reaua realitate empirică prescrie şi pîngăreşte supremul existenţei umane constituie, după Hegel, păcatul eudemonismului faţă de raţiunea istorică.

Critica hegeliană a eudemonismului anunţă concepţia obiectivităţii pe care o reclamă fericirea. Dacă fericirea nu este decît o satisfacere nemijlocită a interesului particular, atunci eudemonismul implică un principiu lipsit de raţiune, care îi fixează pe oameni în formele de viaţă date în momentul respectiv. Fericirea umană ar trebui să fie altceva decît satisfacerea personală; ea însăşi reclamă o depăşire a subiectivităţii pure.

Atît eudemonismul antic cît şi cel burghez au conceput fericirea în esenţă ca o asemenea stare subiectivă; în măsura în care oamenii pot şi trebuie să o atingă în cadrul statutului prescris de către ordinea socială existentă, această doctrină conţine un element de resemnare şi acceptare. Eudemonismul vine în contradicţie cu

---

††††††††††††††††††††††††††††††††††† Hegel, *Credinţă şi ştiinţă,* în *Studii filozofice,* Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1967, p. 8.

principiul autonomiei critice a raţiunii.

Opoziţia dintre fericire şi raţiune îşi are originile în filozofia antică. Lăsarea fericirii la voia întîmplării, transferul ei în domeniul incontrola- bilului, în domeniul nestăpînit de om, la discreţia puterii lipsite de raţiune a relaţiilor care sînt în esenţă exterioare individului, astfel încît fericirea cel mult „se adaugă” intenţiilor şi scopurilor sale – această atitudine resemnată faţă de fericire este implicată în conceptul grec de *Tyche*[11]. Fericirea ţine de domeniul „bunurilor exterioare”: ele nu depind de libertatea individului, ci de contingenţa impenetrabilă a ordinii sociale. Adevărata stare de fericire, satisfacerea potenţelor superioare ale individului, nu poate consta, aşadar, în ceea ce se numeşte îndeobşte fericire; ea trebuie căutată în lumea sufletului şi a spiritului.

împotriva acestei interiorizări a fericirii, care acceptă anarhia şi lipsa de libertate a relaţiilor ‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ 1 exterioare ale existenţei ca ceva inevitabil, s-au ridicat să protesteze orientările filozofice hedoniste. Reducînd fericirea la plăcere, ele revendicau deci ca posibilităţile şi necesităţile senzoriale ale omului să fie şi ele satisfăcute, pentru ca omul să se bucure şi în cadrul lor de propria sa existenţă, fără a greşi faţă de esenţa sa, fără păcat şi ruşine. Odată cu principiul hedonismului, revendicarea libertătii individului – într-o formă abstractă şi nedezvoltată – pătrunde în domeniul relaţiilor materiale ale vieţii. În măsura în care protestul materialist al hedonismului conservă o parte, altfel proscrisă, a libertăţii umane, el se împleteşte cu

‡‡[4] Aristotel, *Pol.* 1 323 b 27 *ff., Magna Moralia,*

interesele teoriei critice.

Se deosebesc două tipuri de hedonism: orientarea cirenaică şi orientarea epicureică. Cirenaicii pornesc de la faptul că anumite impulsuri şi cerinţe ale individului sînt legate în satisfacerea lor de sentimentul plăcerii. Fericirea ar consta în a avea cît mai frecvent asemenea plăceri. „Scopul... este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sînt cuprinse atît plăcerile trecute cît şi cele viitoare. Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăşi, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea, ci pentru plăcerile particulare“[5]. Felul deosebit al impulsurilor şi nevoilor particulare nu prezintă importanţă; evaluarea lor morală nu s-ar baza pe „natura” lor; ea ar fi o chestiune de convenţie şi obicei, de normă socială[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§]; numai plăcerea înseamnă ceva; ea ar fi unica fericire hărăzită individului. „0 plăcere nu se deosebeşte de altă plăcere spun ei —,nici nu există o plăcere mai plăcută decît alta“[***********************************]. Şi iată protestul materialist împotriva interiorizării: „Plăceriletru- peşti sînt mult superioare celor sufleteşti... Durerile corpului sînt mai rele decît cele ale sufletului“[††††††††††††††††††††††††††††††††††]. Apare chiar şi revolta împotriva cedării individului în faţa universalităţii autonomizate: „Este rezonabil ca omul înţelept să nu-şi

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor,* cartea a Il-a, 87-88. Trad. C.I. Balm**u**ş, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1963, p. 182.

[6] *Op. cit.,* II, 93, p. 183.

*********************************** *Op. cit.,* II, 87, I, p. 100.

†††††††††††††††††††††††††††††††††† *Op. cit.,* II, 90, p. 182.

piardă viaţa pentru apărarea patriei, căci el nu trebuie să risipească înţelepciunea pentru folosul celor proşti“[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡].

Nu numai că acest hedonism nu face vreo discriminare între diferitele plăceri, dar el nu stabileşte discriminări nici între indivizii care se bucură de ele. Ei trebuie să fie satisfăcut asa cum sînt, iar lumea, aşa cum este, trebuie să devină obiect al plăcerilor posibile. Reducînd fericirea la dăruirea nemijlocită şi la plăcerea nemijlocită, hedonismul urmează starea de lucruri subiacentă structurii societăţii antagoniste, stare ce devine clară abia în formele ei dezvoltate.

În această formă a societăţii, lumea, aşa cum este ea, poate deveni obiect al plăcerii numai dacă tot ceea ce cuprinde, oameni şi lucruri, este luat aşa cum apare fără ca esenţa lor – posibilităţile lor maxime în raport cu stadiul atins de forţele de producţie şi de cunoaştere – să se poată apropia de subiectul plăcerii. Într-adevăr, întrucît procesul vieţii nu este determinat de adevăratele interese ale indivizilor care îşi solidarizează existenţa în cadrul raportului lor faţă de natură, aceste posibilităţi nu se realizează în relaţiile sociale determinate: ele pot fi oglindite în conştiinţă numai ca pierdute, încălcate şi refulate. Orice atitudine faţă de oameni şi lucruri care depăşeşte imediatul, orice înţelegere mai adîncă s-ar ciocni de îndată de esenţa lor, de ceea ce ar putea să fie şi nu sînt, şi apoi să sufere de pe urma acestui fenomen. Ea intră în domeniul posibilităţilor nerealizate şi nu mai este atît un moment mai frumos printre atîtea altele, cît ceva trecător care

---

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Op. *cit.,* II, 98, p. 185.

se pierde pentru totdeauna. Precaritatea şi urîtul care grevează asupra obiectelor plăcerii sînt împovărate de urîţenia generală şi de nefericirea generală, deşi aceste obiecte ar putea deveni nemijlocit o sursă de bucurie. Caracterul contingent al relaţiilor cu oamenii şi lucrurile, precum şi obstacolele, daunele şi renunţările legate de ele sînt expresia anarhiei şi injusteţei ansamblului: expresia unei societăţi în care pînă şi relaţiile cele mai personale sînt determinate de legea economică a valorii.

Aici toate relaţiile dintre oameni care depăşesc întîlnirea imediată nu sînt purtătoare de fericire. Nici măcar relaţiile din procesul muncii,' proces care nu este reglementat de trebuinţele şi aptitudinile indivizilor, ci de valorificarea capitalului şi producţia de marfă. Relaţiile umane sînt relaţii de clasă, iar forma lor tipică este contractul de muncă liber. Din sfera producţiei, acest caracter contractual al relaţiilor funcţionează numai în forma lor reificată, fiind mijlocite de rezultatele concrete, distribuite după criterii de clasă, ale partenerilor. Dacă reificarea lor ar fi sfărîmată, nu numai prin acea afabilitate care nu face decît să scoată în relief distanţa de facto, ci printr-o atenţie mutuală, reîntoarcerea omului la funcţia şi poziţia sa socială normală ar deveni imposibilă; contractul pe care se întemeiază această societate ar fi rupt.

Contractul nu cuprinde totuşi toate relaţiile interumane. Societatea a lăsat curs liber unei întregi dimensiuni de relaţii a căror valoare trebuie să rezide tocmai în independenţa lor faţă de serviciile contractuale : relaţii în care indivizii intră în calitate de „persoane“ şi în care ar trebui să-şi realizeze

personalitatea. Dragostea, prietenia, camaraderia sînt asemenea relaţii personale în cadrul cărora cultura occidentală a expediat fericirea pămîntească supremă a oamenilor. Dar tocmai atunci cînd ele sînt cu adevărat ceea ce vor să fie aceste relaţii nu pot adăposti fericirea. Pentru a garanta o comunitate esenţială şi durabilă între indivizi, asemenea relaţii trebuie să întîmpine înţelegerea celorlalţi: ele implică o recunoaştere necondiţionată. O atare recunoaştere a altuia nu este de găsit rămînînd la aparenţă, în pura nemijlocire a fenomenului senzorial, care poate fi dorit şi gustat ca frumos, ci în esenţa individului, în modul lui adevărat de a fi. Dar atunci imaginea sa conţine urîţenia, inechitatea, inconstanţa, schilodirea şi efemeritatea – nu ca proprietăţi subiective care ar putea fi învinse printr-o stăruinţă înţelegătoare, ci mai curînd ca o imixtiune a exigenţelor sociale în acele sfere personale, ca necesităţi care constituie pînă şi instinctele, nevoile şi interesele persoanei în această societate. Chiar şi esenţa persoanei îşi găseşte expresia în modul de conduită la care celălalt (sau însăşi persoana respectivă) reacţionează prin decepţie, îngrijorare, compasiune, teamă, neîncredere, gelozie şi tristeţe. Prin cultură, aceste sentimente s-au transfigurat în solemnitatea tragicului; de fapt, ele străbat şi reificarea. Conduita la care ele constituie un răspuns exprimă dorinţa individului de a fi liber în raport cu o situaţie a cărei lege socială a urmat-o pînă atunci, indiferent dacă e vorba de căsătorie, de profesiune sau de vreo altă îndatorire a cărei moralitate el o

acceptase. El vrea să croiască drum pasiunii sale. Dar într-o ordine neliberă pasiunea este profund nelegitimă şi, ca atare, imorală; ea conduce la nefericire cînd nu este deviată către un scop dorit de colectivitate.

Relaţiile personale sînt legate de durere şi nefericire nu numai în acest mod. Dezvoltarea personalităţii înseamnă, totodată, şi dezvoltarea cunoaşterii: pătrunderea conexiunilor realităţii în care trăieşte omul. Aşa cum se prezintă ele, fiecare pas prin care individul se depărtează de nemijlocita dăruire de sine faţă de fenomen şi de acceptarea zeloasă a ideologiei care îi camuflează esenţa, fiecare asemenea pas îi distruge fericirea oferită. O acţiune care urmează în mod consecvent vederile sale îl conduce sau la luptă împotriva existentului sau la renunţare. Cunoaşterea nu contribuie cu nimic la fericirea sa, iar fără cunoaştere persoana recade în relaţiile reificate. Este o dilemă fără ieşire. Plăcerea şi adevărul, fericirea şi relaţiile esenţiale ale indivizilor sînt rupte unele de altele.

În măsura în care hedonismul consecvent nu a ascuns această ruptură, el a îndeplinit o funcţie progresistă. El nu a dat oamenilor iluzia că în societatea anarhică fericirea s-ar găsi în „personalitatea“ dezvoltată, armonioasă, ajunsă pe culmile culturii. Hedonismul este inutilizabil ca ideologie şi nu poate fi în nici un fel pus în joc pentru justificarea unei ordini care este legată de reprimarea libertăţii şi sacrificarea individului. Pentru aceasta, el reclamă în prealabil o interiorizare morală sau o interpretare în spirit utilitarist. Hedonismul acordă tuturor indivizilor aceleaşi drepturi la fericire; el nu ipostaziază vreo

universalitate în care fericirea ar fi anulată fără a se tine seama de indivizii singulari. Despre progresul raţiunii universale care îsi croieste drum în conditiile nefericirii indivizilor are sens să vorbim, dar fericirea generală separată de fericirea indivizilor este o expresie fără sens.

Hedonismul se găseşte la antipodul filozofiei raţiunii. Ambele direcţii de gîndire au consemnat într-o formă abstractă posibilităţi ale societăţii existente care indică o societate realmente umană. Filozofia raţiunii – dezvoltarea forţelor de producţie, forma raţională liberă a relaţiilor de viaţă, dominaţia asupra naturii, autonomia critică a indivizilor socializaţi; hedonismul – înflorirea şi realizarea multilaterală a cerinţelor individuale, eliberarea de procesul de muncă inuman, accesul liber al lumii la plăcere. Cele două doctrine sînt în societăţile de pînă acum incompatibile; tot astfel principiile pe care le susţin. Ideea de raţiune vizează o universalitate în care interesele antagoniste ale indivizilor „empirici“ sînt anulate; dar acestei universalităţi trebuie să i se sacrifice, ca ceva străin, exterior, împlinirea reală a indivizilor, fericirea lor. Nu există armonie între interesele generale şi cele particulare, între raţiune şi fericire; atunci cînd individului i se pare că cele două interese concordă, el este inevitabil prada unei iluzii salutare: raţiunea îi înşală pe indivizi. Interesul adevărat (al comunităţii) intră în joc împotriva indivizilor, covîrşindu-i cu puterea sa. Odată cu ideea fericirii, hedonismul vrea să impună înflorirea şi satisfacerea individului ca scop în interiorul unei realităti anarhice şi mizere.

Dar protestul împotriva comunităţii reificate şi a jertfelor lipsite de sens care i se aduc conduce la o şi mai profundă separare şi opunere a indivizilor cît timp nu sînt puse în joc şi înţelese forţele istorice care ar putea să transforme societatea existentă într-o comunitate autentică. Pentru hedonism, fericirea rămîne ceva exclusiv subiectiv; interesul particular al individului, aşa cum este el, este afirmat drept interes autentic şi îndreptat împotriva oricărei comunităţi. Aici se află limitele hedonismului, legătura sa cu individualismul concurenţei. Conceptul său de fericire poate fi obţinut numai făcînd abstracţie de comunitate. Fericirea abstractă corespunde libertăţii abstracte a individului monadic. Obiectivitatea concretă a fericirii este de neconceput pentru hedonism.

Acest impas, pe care nu-l poate evita nici r-ude- monismul cel mai radical, este criticat pe drept cuvînt de către Hegel întrucît conciliază fericirea particularului cu nefericirea generală. Neadevărul hedonismului nu constă în aceea că individul trebuie să-şi caute şi să-şi găsească fericirea într-o lume a nedreptăţii şi a mizeriei. Principiul hedonist ca atare se revoltă deja destul de deschis împotriva acestei ordini şi dacă ar putea vreodată cuprinde masele atunci ele nu ar mai suporta lipsa de libertate şi ar fi întru totul pierdute pentru orice domesticire eroică. Elementul justificativ al hedonismului este la un nivel mult mai adînc: în conceperea abstractă a înseşi laturii subiective a fericirii, în incapacitatea sa de a putea face vreo distincţie între cerinţele şi interesele

adevărate şi false, între plăcerea adevărată şi plăcerea falsă. El consideră cerintele şi interesele indivizilor ca date de la sine şi valoroase în sine. înseşi aceste cerinţe şi interese (încă înaintea satisfacerii lor) implică deja strivirea, refularea şi neadevărul care îi însoţesc pe oameni în societatea de clasă. Afirmarea primelor conţine deja afirmarea celor din urmă.

Incapacitatea hedonismului de a aplica fericirii categoria adevărului, relativismul său profund nu constituie o eroare logică sau epistemologică a unui sistem filozofic. Acest relativism nu poate fi corijat în cadrul sistemului şi nici înlăturat printr-un sistem filozofic mai cuprinzător şi mai bun. El provine din însăşi forma relaţiilor sociale de care este legat hedonismul, şi toate încercările de a-l ocoli printr-o diferenţiere imanentă duc la contradictii noi.

Al doilea tip de hedonism, cel epicureic, reprezintă o asemenea încercare de diferentiere imanentă. Se menţine ideea că plăcerea este bunul suprem, dar un anumit gen de plăcere este opus tuturor celorlalte în calitate de plăcere „adevărată“. Satisfacerea nediferentiată a trebuintelor care apar vreodată este adesea legată în mod evident de neplăceri ulterioare mai mari, astfel încît se impune o diferenţiere a plăcerilor. Există trebuinţe şi dorinţe a căror satisfacere duce la suferinţă, generează dorinţe noi şi distruge pacea sufletească şi sănătatea omului. De aceea „nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunţăm la multe plăceri cînd din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Şi de multe ori considerăm multe

suferinţe preferabile plăcerilor dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare“§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§. Raţiunea care permite compararea anticipată a valorii unei plăceri trecătoare şi a unei neplăceri ulterioare devine judecătoarea plăcerii şi, mai mult, devine ea însăşi plăcerea supremă: „Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri şi orgii, nu dragostea senzuală cu băieţi şi femei, nu desfătarea cu un peşte sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelşugate fac o viaţă plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri şi respingeri, ca şi alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului“************************************. Raţiunea îi deschide omului accesul către plăcerea cumpătată, care reduce atît de mult riscurile şi promite o sănătate echilibrată, durabilă. Aşadar, aprecierea diferenţiată a plăcerii urmăreşte o cît mai mare asigurare şi durabilitate a plăcerii. Această metodă exprimă deja teama faţă de nesiguranţa şi imoralitatea relaţiilor de viaţă, mărginirea inevitabilă a plăcerii. Este un hedonism negativ: principiul său constă mai curînd în evitarea neplăcerii decît în obţinerea plăcerii. Adevărul cu care plăcerea va fi confruntată este doar evitarea conflictului cu ordinea stabilită: forma socialmente permisă, ba chiar dorită, a plăcerii. Scopul este pacea sufletească a „înţeleptului“: în această idee, atît conceptul plăcerii cît şi cel al înţelepciunii îşi pierd sensul. Plăcerea va

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Epicur, *Scrisoarea* ***către Menoileus;*** Diogenes Laer- tios, ***op. c****it.,* X, 129, p. 499.

************************************ Epicur, ***op.*** *cit.;* Diogenes Laertios, ***op.*** *cit.,* X, 132; voi. II, p. 247.

fi tulburată, dată fiind atitudinea prudentă, ponderată şi rezervată a individului faţă de oameni şi lucruri a căror dominaţie el nu doreşte s-o suporte, tocmai acolo unde ea este în adevăr aducătoare de fericire, ca dăruire bucuroasă. Fericirea se întîlneşte în ordinea existentă antagonistă ca ceva ce se sustrage autonomiei individului, ceva inaccesibil raţiunii şi scăpînd controlului ei; elementul exterior, întîmplător, spontan, aparţine aici în mod esenţial fericirii. Plăcerea constă tocmai în această exterioritate, în această coincidenţă nevinovată, neîmpovărată de nimic, armonioasă, a individului cu ceva din lume. Nu ceea ce obţine raţiunea şi nu ceea ce trăieşte sufletul se poate chema în situaţia istorică de pînă acum fericire a individului (în situaţia dată, acestea se colorează mai mult cu nefericire), ci numai plăcerea devenită „exterioară": senzorialitatea. În cadrul relaţiilor sociale reifi- cate, nu raţiunea, ci senzorialitatea devine „organul" fericirii.

Aşa cum s-a conturat în evoluţia filozofiei opoziţia dintre raţiune şi simţuri, simţurile au dobîndit tot mai mult caracterul unei facultăţi inferioare, subordonate, ţinînd de un domeniu care se află încă dincoace de adevăr şi fals, de drept şi nedrept, un domeniu de instincte obscure, ineluctabile. Numai în teoria cunoaşterii legătura dintre sensibilitate şi adevăr a fost menţinută: aici se află şi momentul decisiv al senzorialităţii, receptivitatea imediată şi care se oferă (ceea ce contrazice pretinsa instinctivitate oarbă a simţurilor). Tocmai datorită acestei receptivităţi, acestei dăruiri deschise a simturilor către obiect (oameni şi lucruri) simţurile pot deveni o sursă a

fericirii, fiindcă în ele izolarea individului este abolită cu totul imediat, iar obiectele i se apropie fără ca mijlocirea esenţială a procesului social al vieţii, dar astfel şi latura lor nefericită, să devină un element constitutiv al plăcerii. În cadrul procesului de cunoaştere, lucrurile stau exact invers în cazul raţiunii. Aici spontaneitatea individului se loveste în mod necesar de obiect ca de ceva străin: raţiunea trebuie să învingă acest element străin, să cuprindă obiectul în esenţa lui nu numai aşa cum este şi apare, ci aşa cum s-a constituit în devenirea sa. Dintotdeauna s-a considerat că raţiunea trebuie să facă lumină în ceea ce priveşte originile şi fundamentele existentului. Ea conţine referirea la istorie. Şi chiar dacă aceasta a fost înţeleasă nu ca istorie adevărată, ci doar transcendentală, totuşi cunoaşterea care merită denumirea de raţiune a cuprins destul de mult din tranzitoriul, nesiguranţa, conflictele şi suferinţele realităţii pentru a demonstra că aplicarea termenului de „plăcere“ la acest domeniu este eronată. Dacă Platon şi Aristotel pun în legătură raţiunea cu plăcerea, aceasta nu înseamnă că ei o consideră drept una sau drept cea mai bună dintre plăcerile separate, în sensul hedoniştilor. Dimpotrivă, raţiunea este posibilitatea umană supremă şi de aceea trebuie să fie şi plăcerea umană supremă. Aici, în lupta împotriva hedonismului, plăcerea este scoasă din sfera în care au plasat-o hedoniştii şi totalmente contrapusă acestei sfere.

Altfel stau lucrurile cînd, ca la Epicur, în cadrul hedonismului însuşi, raţiunea este transformată în plăcere, sau plăcerea devine raţională. Atunci apare acest ideal al înţeleptului dedat plăcerilor, ideal în

care atît plăcerea cît şi raţiunea îşi pierd accepţia proprie. Înţelept ar fi acela a cărui raţiune (ca şi plăcere) nu merge niciodată prea departe, pînă la capăt (căci atunci ea s-ar lovi de cunoştinţele care abolesc plăcerea). Raţiunea sa ar fi din capul locului atît de mărginită încît ar viza numai calculul riscului şi tehnica spirituală a dobîndirii rezultatului optim în orice împrejurare 'dată. O asemenea raţiune nu mai are pretenţia adevărului; ea nu mai apare decît ca o viclenie subiectivă şi ca o anume cunoaştere modestă pe care lipsa generală de raţiune nu o tulbură, dar care se bucură de cele din jur încă şi mai puţin decît de sine însăşi.

Hedonismul conţine o judecată corectă asupra societăţii. Faptul că receptivitatea simţurilor şi nu spontaneitatea raţiunii este sursă a fericirii rezultă din relaţiile de muncă antagoniste. Ele sînt adevărata formă a treptei atinse de raţiunea umană, aici se decide asupra libertăţii posibile şi asupra fericirii posibile. Dacă această formă dispune de forţele productive în interesul unor grupe sociale foarte mici, dacă cea mai mare parte a oamenilor este despărţită de mijloacele de producţie, iar munca nu are loc potrivit aptitudinilor şi trebuinţelor indivizilor, ci conform cerinţelor procesului de valorificare, atunci, într-o asemenea formă istorică a raţiunii, fericirea nu poate fi generală. Fericirii îi mai rămîne doar sfera consumului. Hedonismul radical a fost formulat în lumea antică; el trage una din concluziile morale ale economiei sclavagiste. Munca şi fericirea se contrazic în mod esenţial: ele apar- tin unor moduri de existentă diferite. Unii

sînt prin esenţa lor sclavi, alţii sînt liberi. Ulterior, principiul muncii a devenit general. Fiecare trebuie să lucreze şi fiecăruia trebuie să i se acorde după cuantumul muncii sale. Dar, întrucît repartiţia produsului social evoluează sub semnul necesităţii oarbe a legii capitaliste a valorii, între producţie şi consum, între muncă şi plăcere nu se stabileşte vreo relaţie raţională. Satisfacţia rezultă ca un dar al hazardului. Raţiunea domneşte numai în spatele indivizilor, în reproducerea ansamblului care are loc în pofida anarhiei. Pentru individul care-şi urmăreşte propriile sale interese, raţiunea ar putea juca un rol cel mult în calitate de calcul personal şi alegere a posibilităţilor în prealabil date, de fapt, în idealul înţeleptului ea este redusă într-adevăr la această formă atrofiată. Întrucît raţiunea nu acţionează în procesul de producţie ca decizie liberă, colectivă, înăuntrul condiţiilor istorice şi naturale, asupra relaţiilor umane ale existenţei, desigur că ea nu poate să acţioneze nici în procesul consumului.

Limitarea fericirii la sfera consumului care apare despărţită de procesul de producţie întăreşte caracterul particular şi subiectiv al fericirii într-o societate în care nu are loc unitatea raţională între procesul de producţie şi procesul de consum, între muncă şi plăcere. Dacă etica idealistă a respins hedonismul tocmai datorită caracterului esenţialmente particular şi subiectiv al principiului său, la mijloc se află o critică justificată: oare fericirea cu pretenţia ei imanenta de intensificare şi perpetuare nu aspiră să se

debaraseze de însingurarea indivizilor, reificarea relaţiilor umane, caracterul accidental al satisfacţiei şi, totodată, să devină compatibilă cu adevărul? Pe de altă parte însă, tocmai însingurarea, reificarea şi accidentalul constituie dimensiunea fericirii în societatea de pînă acum. Hedonismul a avut, aşadar, dreptate tocmai prin neadevărul său, întrucît el a menţinut în mod ferm revendicarea fericirii împotriva oricărei idealizări a nefericirii. Adevărul hedonismului ar fi depăşirea sa într-un principiu nou al organizării sociale, şi nu într-un alt principiu filozofic.

Filozofia a căutat în modalităţi foarte diferite să salveze obiectivitatea fericirii, concepînd-o ca subsumată categoriei adevărului şi generalului. Asemenea încercări se întîlnesc în eude- monismul antic, în filozofia catolică din evul mediu, în cadrul umanismului şi la iluminiştii francezi. Dacă problema posibilităţii obiective a fericirii nu ajunge pînă la structura organizării sociale a omenirii, răspunsul la această problemă va eşua inevitabil, ciocnindu-se de contradicţiile sociale. În măsura însă în care critica filozofică va impune ca element determinant caracterizarea, cel puţin în linii mari, a problemei istorice care se ridică aici ca problemă a practicii istorice, prima şi cea mai mare controversă cu hedonismul va rezulta de îndată.

Critica hedonismului la Platon (efectuată pe două trepte diferite în *Gorgias* şi *Fileb)* ajunge pentru prima oară la conceptele de necesitate veritabilă şi necesitate falsă, respectiv de plăcere veritabilă şi plăcere falsă – ajunge la adevăr şi fals în calitate de categorii

aplicabile fiecărei plăceri în parte. Punctul de plecare al criticii este comunitatea esenţială dintre plăcere şi neplăcere: împreună cu fiecare plăcere este dată şi o neplăcere, deoarece plăcerea constă în abolirea şi satisfacerea unei nevoi (lipse, privaţiuni) care, ca atare, este resimţită dureros. Plăcerea nu poate constitui, aşadar, „binele“ şi fericirea pentru că ea conţine propriul ei contrariu, chiar dacă se poate găsi o plăcere „nealterată“, despărţită în mod esenţial de neplăcere. În *Fileb* (51, B şi cont.), în calitate de plăcere nealterată şi adevărată rămîne pînă la urmă numai plăcerea liniilor, sunetelor şi culorilor „frumoase în sine”, adică o desfătare lipsită de orice dorinţă dureroasă şi limitată la obiecte neînsufleţite – o desfătare care, în mod evident, este prea goală de conţinut pentru a putea reprezenta fericirea. Desemnarea lucrului neviu ca obiect al bucuriei pure conţine indicatia decisivă că în forma dată a relatiilor existenţei adevărata plăcere este despărţită nu numai de suflet (care, ca sediu al dorinţei şi aşteptării, este necesarmente şi o sursă a neplăcerii), dar şi de orice relaţii personale esenţiale. Plăcerea pură se găseşte în lucrurile cele mai îndepărtate de procesele sociale. Receptivitatea dăruirii deschise către obiectul plăcerii (în care Platon vede premisa plăcerii) se află numai în exterioritatea deplină în care toate relaţiile esenţiale dintre om şi om nu se mai fac auzite. Fericirea sălăşluieşte, aşadar, la antipodul interiorizării, al vieţii lăuntrice.

Soluţia platoniciană anterioară a problemei urmează o altă cale. În *Gorgias,* Platon îşi pune nemijlocit problema ordinii

sociale în cadrul căreia urmează să se împlinească individul. Însăşi această ordine, ca normă supremă căreia trebuie să i se potrivească diferitele plăceri, nu este pusă în discuţie; ea este acceptată în forma ei prestabilită. Cerinţele rele şi plăcerile rele sînt acelea care distrug adevărata ordine a sufletului, împiedicîndu-l pe individ să pună în joc adevăratele sale posibilităţi. Asupra acestor posibilităţi, şi deci asupra adevărului şi falsului, dorinţelor şi plăcerilor, decide însă comunitatea în cadrul căreia trăiesc indivizii şi care singură este ceea ce „leagă împreună cerul, pămîntul, pe zei şi pe oameni” (508, A). Conceptul do ordine a sufletului trece în conceptul de ordine comunitară, iar conceptul de „dreptate” individuală în conceptul Dreptăţii (504); de aşezarea dreaptă a polisului depinde ca indivizii să aibă parte de plăcerea adevărată. Universalitatea fericirii este formulată ca problemă. Numai acele trebuinţe care fac din individ un bun cetăţean trebuie să fie satisfăcute: ele sînt adevăratele trebuinţe, iar bucuria legată de satisfacerea lor este bucuria adevărată; celelalte trebuinţe nu urmează a fi satisfăcute. Omul de stat este chemat să ocrotească interesul general, punînd în armonie cu acesta interesele particulare. În *Gorgias* nu se cercetează în continuare cum este posibilă o asemenea armonie, adică problema propriu-zis socială (deşi critica unor însemnaţi bărbaţi de stat greci denotă cel puţin o intenţie de critică socială).

Întrucît plăcerea adevărată şi plăcerea falsă se opun una alteia, fericirea este supusă criteriului adevărului: dacă prin

plăcere existenţa umană urmează să atingă împlinirea ei supremă, starea de fericire, atunci nu este cu putinţă ca orice senzaţie a plăcerii să reprezinte deja fericirea. Critica pe care Platon o face hedonismului merge de la existenţa dată a trebuinţelor şi plăcerilor la indivizii care „au” aceste trebuinţe şi plăceri. Simplul fapt că atît oamenii bolnavi cît şi cei sănătoşi, atît cei buni cît şi cei răi, atît cei lipsiţi de minte cît şi cei normali gustă plăcerea în mod egal (în ce priveşte faptul plăcerii)[111] impune deja această corectivă. Nu poate fi suprem ceea ce se poate găsi la toţi fără vreo deosebire. Trebuie să existe un adevăr al fericirii pe baza căruia să se poată judeca starea de fericire a unui individ. Plăcerea trebuie să fie abordabilă pe baza distincţiei dintre adevăr şi fals, dintre drept şi
nedrept, dacă fericirea oamenilor (în caz că plăcerea este fericire) nu este întotdeauna inseparabilă de nefericire. Temeiul unei atare deosebiri nu poate sta însă în senzaţia disparată de plăcere ca atare, căci atît cei bolnavi cît şi cei sănătoşi, atît cei răi cît şi cei buni resimt o plăcere reală. Dar după cum o reprezentare oarecare poate fi falsă, deşi actul reprezentării ca atare este real, tot astfel o anumită plăcere poate fi falsă, fără ca prin aceasta să se nege realitatea senzaţiei de plăcere *(Fileb, 36).* Avem aici mai mult decît o simplă analogie; plăcerii i se acordă aici o functie de cunoastere în sensul strict al ' »
cuvîntului: ea relevă existentul ca ceva aducător de plăcere, ca obiect al desfătării. Pe baza caracterului său

---

[111] ***Gorgias,*** p. 497-498.

„intenţional”, plăcerea este înglobată în problematica adevărului: o plăcere este neadevărată dacă obiectul considerat de ea nu este „în sine” sursă de plăcere integrală (dacă, potrivit aplicaţiilor din *Fileb,* el nu poate fi în- tîlnit decît amestecat cu neplăcerea). Problema adevărului se referă însă nu numai la obiectul, ci şi la subiectul plăcerii. Aceasta, datorită interpretării platoniciene a plăcerii, nu ca simplă senzorialitate (aisthesis), ci ca ceva aparţinînd psihicului *(Fileb,* 33): fiecare senzaţie de plăcere presupune anumite facultăţi psihice (dorinţă, aşteptare, amintire şi altele), astfel încît plăcerea îl cuprinde pe omul întreg. Raportată la ea, problema adevărului ajunge acolo unde era încă în *Gorgias:* oamenii „buni” au plăcere adevărată, oamenii „răi” au plăcere falsă *(Fileb,* 40, b, c,).

Legătura esenţială dintre calitatea umană—binele— şi adevărul plăcerii la care ajunge controversa lui Platon cu hedonismul transformă plăcerea într-o problemă morală. Căci această legătură este decisă, în ultimă instanţă, de forma concretă a „comunităţii”; plăcerea se supune societăţii şi intră în domeniul datoriei – datorie fat ă de sine însuşi şi datorie faţă de ceilalţi. Adevărul interesului particular şi al satisfacerii sale este determinat prin adevărul interesului general. Coincidenţa lor nu este imediată: ea este mijlocită prin subordonarea particularului faţă de cerinţele generalului. În interiorul unei societăţi a cărei existenţă reclamă o moralitate (ca un cod de moravuri obiectiv şi general, în opoziţie cu cerinţele şi interesele

subiective ale indivizilor), comportarea amorală este inadmisibilă: ea distruge bazele ordinii sociale. Omul amoral atacă dreptul unui universal care asigură, deşi într-o formă rea, menţinerea vieţii sociale, fără ca acest om să fie legat de o universalitate mai bună, adevărată, căci el rămîne prins în structura dată, „coruptă“, a instinctelor şi nevoilor. Morala este expresia antagonismului dintre interesul particular şi cel general. Ea este codicele cerinţelor care au o însemnătate vitală pentru menţinerea generalului[‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]. În măsura în care interesele particulare nu sînt abolite în mod real în general, apar cerinţe cum sînt imperativele care i se impun individului din exterior. Atunci cînd este lăsată în voia ei, plăcerea ca satisfacere imediată a interesului pur particular trebuiej' să se ciocnească de interesele generalului. În faţa individului izolat, generalul reprezintă dreptul istoric. El pretinde reprimarea oricărei plăceri care lezează tabuul social determinant. El interzice satisfacerea acelor trebuinţe care ar putea zdruncina bazele ordinii existente.

Moralizarea plăcerii este impusă de existenţa societăţii antagoniste. Ea este forma istorică în care această societate a îmbinat satisfacerea nevoilor şi impulsurilor particulare cu interesul general. Am discutat în altă parte[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§] funcţia pro-

---

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung,* Jahrg. II (1933), p. 169.

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung,* Jahrg. V (1936), p. 190, 201.

gresistă a acestui rezultat în dezvoltarea procesului social al muncii. Protestul hedonist al in

dividului izolat, aplecat asupra interesului său particular, este amoral. Atitudinea amorală, trans- cenderea binelui şi răului, poate fi progresistă doar în interiorul unei practici istorice care conduce în adevăr dincolo de forma atinsă a acestui proces şi militează pentru o generalitate nouă, adevărată, împotriva celei existente. Abia atunci ea apără altceva decît un interes pur particular. Atunci cînd se izolează de bătălia istorică pentru o organizare mai bună a relaţiilor vieţii, o organizare în care individul trebuie să opteze pentru grupuri şi obiective sociale concrete, renunţînd astfel la amoralitatea sa, gîndirea şi acţiunea amorală pot, desigur, să se depărteze mult de morală dacă subiectul este suficient de independent din punct de vedere economic. Dar legea socială dominantă îşi păstrează puterea asupra individului amoral atît în ce priveşte trebuinţele, cît şi în ce priveşte obiectele satisfacerii lor. Ele au apărut în cadrul acestei legi, şi doar transformarea ei ar putea depăşi morala. Dar revolta amorală se opreşte tocmai în faţa acestei sfere determinante. Rămînînd în cadrul ordinii existente, ea vrea să i se sustragă. Ocolind doar contradicţiile acesteia, ea rămîne cu adevărat dincolo de bine şi de rău: ea se sustrage şi acelei morale care leagă ordinea existentă de una mai ratională şi mai fericită.

încercarea de a salva caracterul obiectiv al fericirii, aşa cum apare pentru prima oară în critica platoniciană a hedonismului, dezvoltă în două directii tendinta către o conceptie obiectivă a fericirii. Satisfacerea individului, existenţa sa optimă sînt comparate, pe de o parte,

cu „esenţa umană”, astfel încît posibilităţile maxime care i se oferă omului în situaţia sa istorică pentru înflorirea şi satisfacerea sa sînt prioritare faţă de toate celelalte în care omul nu este liber, ci rămîne dependent de „exterior”. Pe de altă parte însă, esenţa omului se poate desfăşura numai în interiorul societăţii: organizarea ei de fapt decide asupra transformării în realitate a acelor posibilităţi şi, prin aceasta, şi asupra fericirii. în etica platonică şi în cea aristotelică, ambele momente – cel personal şi cel social – sînt încă unite. Morala mai recentă, în forma ei dominantă de la Reformă încoace, consideră că nu societăţii îi incumbă răspunderea pentru posibilităţile omului. Ele ţin exclusiv de individ însuşi, de autonomia lui. Libertatea necondiţionată a persoanei devine măsură a „binelui suprem”. -Întrucît însă această libertate în lumea reală are un caracter pur abstract şi se interferează cu lipsa de libertate socială şi cu nefericirea, etica idealistă o desparte totodată şi programatic de fericire, care ia tot mai mult caracterul unei satisfaceri iraţionale, trupeşti, al unei plăceri pure şi ca atare devine inferioară: „Faptul că existenţa umană are o valoare în sine, că omul trăieşte doar pentru a avea plăceri... de acest lucru raţiunea nu ne va convinge nicicînd. Numai prin ceea ce el face fără a se gîndi la plăcere, în deplină libertate şi independent de ceea ce îi poate oferi natura chiar ca suferinţă, dă existenţei sale ca existenţă personală o valoare absolută, iar starea de fericire cu toată întinderea comodităţilor sale nu este deloc un bun necondi-

ţionat”**††††††††††††††††††††††††††††††††††††††. îşi spune cuvîntul latura dură a procesului de disciplinare din societatea modernă: fericirea individului este în cazul cel mai bun o întîmplare fără valoare din viaţa lui. în determinarea binelui suveran, fericirea este subordonată în întregime virtuţii: fericirea nu poate fi decît „consecinţa condiţionată moral, însă necesară” a moralităţii. Numai acceptarea unui „temei pur intelectual” al acţiunii umane şi a unui „creator inteligibil al naturii” face posibilă „o legătură necesară” între moralitatea simturilor şi starea de fericire[18]. Armonia dintre virtute şi fericire tine de acele frumoase relaţii a căror instaurare reclamă transcendenţa.

Dar caracterul necondiţionat pe care idealismul german îl atribuie principiului libertăţii ca temei al binelui suveran lasă să se vadă pentru prima oară într-un mod cît se poate de clar conexiunea interioară dintre fericire şi libertate. Forma concretă a libertăţii umane determină forma fericirii umane. Critica antică a hedonismului ajunsese deja la ideea că fericirea şi libertatea sînt legate între ele. Fericirea – ca împlinire a tuturor posibilităţilor individului – presupune libertatea şi ea însăşi, în profunzime, este libertate: în determinarea lor conceptuală, ambele apar, în ultimă instanţă, ca unul şi acelaşi lucru. Deoarece în relaţiile materiale ale lumii exterioare nu domneşte libertatea, deoarece aici fericirea şi

**[16] Kant, *Critica puterii de judecată,* Partea întîi, Secţiunea 1, Cartea I, § 4 (în *Werke,* hrsg. v. E. Cassirer, Berlin, 1912, vol. V, p. 277).

†† Kant, *Critica raţiunii practice,* Bucureşti, Eri. ştiinţifică, 1972, p. 205 şi 209.

întîm- plarea sînt aproape identice şi deoarece, pe de altă parte, se susţine că libertatea individului este o condiţie a „binelui suveran”, starea de fericire nu-şi poate găsi un refugiu în lumea exterioară. Acest considerent intră în joc în etica platonică şi aristotelică. În critica morală din perioada burgheză, hedonismul a fost, de asemenea, respins pe baza conceptului libertăţii. Kant a respins principiul plăcerii ca fiind ceva cu totul contingent, opus autonomiei persoanei, iar Fichte caracteriza plăcerea ca ceva esenţialmente „involuntar”, întrucît ea presupune coincidenţa „lumii exterioare” cu impulsurile şi cerinţele subiectului, coincidenţă care nu depinde de libertatea subiectului. În fericirea plăcerii, individul este, aşadar, „alienat sieşi”[‡]. Trece drept indiscutabil că lipsa de libertate a subiectului în relaţia sa cu „bunurile aducătoare de fericire” ale lumii exterioare este inalienabilă şi că de aceea persoana liberă este inevitabil degradată atunci cînd fericirea ei este statornicită în această relatie. Dar în timp ce pentru critica antică bunul suprem tre

[‡] Fichte, ***System der Sittenlehre,*** II. Hauptstiick, § II. ***Werke,*** herausgegeben von F. Medicus, Leipzig, o. J., Bd. II, p. 340.

buia intr-adevăr să constituie, totodată, fericirea supremă, acum lipsa de fapt a libertăţii se onto- logizează, iar libertatea, ca şi starea de fericire, se interiorizează, astfel încît pentru fericire nu mai rămîne loc. Tentativa de a prelua fericirea înăuntrul dezvoltării autonome a persoanei nu mai este reeditată; libertatea abstractă care alternează cu lipsa de libertate socială devine o virtute.

Satisfacerea dorinţelor şi trebuinţelor capătă o reputaţie proastă; ea)e află în orice caz mai prejos de sfera umană cu care are a se ocupa filozofia. Imperativele morale pot fi urmate fără a se da curs trebuinţelor care depăşesc minimul fiziologic; un atare principiu conferă unei realizări decisive a societăţii moderne sancţiunea sa filozofică. Omul educat în spiritul interiorizării nu se va lăsa antrenat cu uşurinţă de sărăcia şi nedreptatea exterioară în lupta împotriva ordinii existente.

Conceptul moral al binelui suveran ar urma să înlăture un neadevăr al hedonismului: subiectivitatea pură a fericirii. Fericirea rămîne un „element“ al binelui suveran, dar ea se subordonează universalităţii legii morale. Legea este a raţiunii: fericirea este legată de cunoaştere, fiind scoasă din sfera purei simţiri. Adevărata fericire presupune cunoaşterea adevărului, presupune că oamenii îşi cunosc posibilităţile lor reale maxime, îşi cunosc adevăratul lor interes. Indivizii ar putea să se simtă fericiţi, să guste fericirea şi totuşi să nu fie fericiţi pentru că nu cunosc adevărata fericire. Dar cum este de găsit realitatea fericirii? Ce instanţă decide asupra adevărului ei? În critica antică a hedonismului, această întrebare devenea problema politică a

organizării drepte a cetăţii; etica creştină a evului mediu o expedia apelînd la dreptatea divină. Morala rigoristă din perioada burgheză a transformat libertatea în instanţă a adevărului, luînd-o însă în calitate de libertate abstractă a fiinţei raţionale, care rămîne exterioară şi contingentă faţă de fericire. Interpretarea morală a fericirii, subordonarea sa faţă de legea generală a raţiunii, menţine atît izolarea esenţială a persoanelor autonome cît şi limitarea lor reală.

Teoria critică[§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§] ajunge la problema adevărului şi universalităţii fericirii prin elucidarea conceptelor cu care încearcă să determine forma raţională a societăţii. Într-adevăr, una din determinările care caracterizează asociaţia oamenilor liberi conţine explicit cerinţa ca fiecare individ să primească din produsul social potrivit necesităţilor sale. Odată cu dezvoltarea multilaterală a indivizilor şi a forţelor de producţie, societatea poate înscrie pe stindardul ei: „De la fiecare după capacităţile sale, fiecăruia după nevoile sale”. Aici reapare vechea definiţie hedonistă care vede fericirea în satisfacerea multilaterală a trebuinţelor. Satisfacerea trebuinţelor indivizilor urmează să devină principiul reglementator al procesului muncii. Dar trebuinţele omului liber şi plăcerea rezultată din satisfacerea lor vor avea o altă înfăţişare decît trebuinţele şi plăcerea în cadrul lipsei de libertate, chiar dacă din punct de vedere fiziologic rămîn aceleaşi. Într-o organizare socială care grupează indivizi izolaţi în clase opuse şi lasă

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Prin teorie critică înţelegem aici teoria societăţii, aşa cum a fost expusă în articolele principiale din *Zeitschrift für Sozialforschung* pe baza filozofiei dialectice şi a criticii economiei politice.

libertatea lor personală în seama mecanismului unui sistem economic care scapă de sub control, lipsa de libertate îşi pune amprenta pînă şi asupra trebuinţelor şi cu atît mai mult asupra plăcerii. Aşa cum se prezintă aici, necesitatea şi plăcerea nici nu pretind măcar libertatea generală. Dezvoltarea forţelor de producţie, dominarea crescîndă a naturii, extinderea şi rafinarea producţiei de mărfuri, banii şi reificarea universală au creat odată cu necesităţi noi şi posibilităţi noi de plăcere. Dar aceste posibilităţi de plăcere date se opun oamenilor care, atît obiectiv, în virtutea statutului lor economic, cît şi subiectiv, prin educaţie şi disciplină, sînt profund incapabili de a se bucura. Discrepanţa dintre ceea ce constituie obiectul unei plăceri posibile şi modul specific în care aceste obiecte sint privite, concepute şi utilizate ridică problema adevărului relaţiei de fericire în această societate: actele intenţionate (vizînd plăcerea) nu ajung la satisfacerea propriei lor intenţii ; chiar cînd se împlinesc, ele rămîn neadevărate.

Plăcerea se raportează la lucruri şi la oameni. Primele sînt mărfuri (dacă natura sau reglementarea socială nu le pune la dispoziţia tuturora) accesibile conform puterii de cumpărare. Majoritatea covîrşitoare a oamenilor are acces numai la cele mai ieftine dintre aceste mărfuri. În calitate de mărfuri, ele devin obiect al plăcerii, iar originea lor se păstrează în ele: pînă şi plăcerea are un caracter de clasă. Ceea ce este ieftin nu este tot atît de bun ca ceea ce este scump. Relaţiile dintre oameni – tocmai în măsura în care se află în afara procesului muncii – sînt în esenţă relatii dintre membrii aceleiasi clase. Pentru cei mai mulţi oameni,

partenerul lor întru plăcere va fi, totodată, partener la mizeria aceleiaşi clase. Condiţiile lor de viaţă sînt o scenă sărăcăcioasă pentru fericire. Presiunea permanentă la care masele largi sînt supuse în vederea reproducerii acestei societăţi s-a intensificat şi mai mult odată cu acumularea monopolistă a bogăţiei. Orice surplus de plăcere ar periclita disciplinarea necesară şi ar îngreuia menţinerea ordinii precise şi sigure care asigură funcţionarea mecanismului ansamblului. Poliţia şi justiţia participă la reglementarea economică a plăcerii. Plăcerea ca atare urmăreşte propria ei creştere şi rafinare. Dezvoltarea personalităţii nu poate fi numai de ordin spiritual. Societatea industrială a diferenţiat şi amplificat lumea obiectelor de o asemenea manieră încît numai o sensibilitate diferenţiată şi amplificată la extrem o poate recepţiona. Tehnica modernă dispune de toate mijloacele pentru a pune în evidenţă mobilitatea, frumuseţea şi graţia lucrurilor şi corpurilor, pentru a le apropria şi a le face utilizabile. Odată cu trebuinţele cores-
punzătoare acestor posibilităţi au evoluat şi organele de simţ care le pot recepţiona. Ceea ce omul poate percepe, simţi şi făptui într-o civilizaţie dezvoltată corespunde noii bogăţii obţinute a lumii. Dar utilizarea capacităţilor sporite şi satisfacerea lor se află exclusiv la dispoziţia grupelor care dispun de cea mai mare putere de cumpărare. Dezvoltarea senzorialităţii este doar o parte a dezvoltării forţelor de producţie; necesitatea încătuşării lor este înrădăcinată în sistemul social antagonist care le-a dat naştere. Există numeroase modalităţi de a educa păturile dominate în vederea

distragerii şi pseudosatisfacerii lor; sportul şi un mare număr de plăceri populare accesibile îşi îndeplinesc aici funcţia lor istorică. în statele autoritare, teroarea sadică îndreptată împotriva duşmanilor regimului are posibilităţi inimaginabile de dezlănţuire organizată. Cei mici pot lua parte zilnic în sălile de cinematograf la strălucirea lumii mari cu conştiinţa că toate acestea se întîmplă totuşi numai în film şi că şi aici se întîlnesc strălucirea, amărăciunea şi grija, datoria şi păcatul, precum şi triumful binelui. însuşi procesul muncii care schilodeşte şi abrutizează organele de simţ ale muncitorului constituie o garanţie a faptului că dezvoltarea senzorialităţii la straturile inferioare ale piramidei sociale nu va depăşi măsura dezirabilă din punct de vedere tehnic. Plăcerea nemijlocită care mai este permisă este circumscrisă de prevederile codului penal.

Dar nu numai în cazul maselor plăcerea nu poate oferi ceea ce intenţionează, adică satisfacerea tuturor posibilităţilor subiective şi obiective. Acolo unde relaţia dintre oameni ca posesori de marfă este relaţia socială dominantă, iar valoarea fiecărei mărfi este determinată de timpul de muncă abstract necesar pentru producerea ei, plăcerea este în sine lipsită de valoare. Căci, oricum ar fi, în această societate ea este separată de muncă; în plăcere individul nu consumă

forţa de muncă şi nu reproduce forţa de muncă; el se comportă şi există ca o persoană privată. Dacă numai munca abstractă creează valoarea care măsoară orice schimb echitabil, plăcerea nu poate fi valoare. În caz contrar, echitatea socială ar fi pusă sub semnul întrebării, ba chiar s-ar dezvălui ca o inechitate izbitoare. Legitimarea plăcerii ca valoare ar răsturna de fapt tot „ce scrie la carte”. Intr-adevăr, valoarea unui lucru reprezintă pentru orice om modern valoarea muncii care a produs acel lucru. Valoarea este astfel pătată de sudoarea muncitorului, pe care i-o lipeşte sabia în flăcări ce desparte cultura de paradis. Este periculos să se conceapă plăcerea şi neplăcerea ca fiind legate de valoare; atunci s-ar pune întrebarea dacă producătorii valorilor au parte de mai multă plăcere sau de mai multă neplăcere. Atunci s-ar putea naşte ideea că valoarea ar sta în raport invers cu plăcerea”*************************************. Pericolul unei asemenea asocieri a fost recunoscut încă la începuturile societăţii burgheze: lipsa de valoare a plăcerii pure a fost vîrîtă în conştiinţa indivizilor prin toate mijloacele.

Legătura dintre deprecierea plăcerii şi legitimarea socială prin muncă nu apare nicăieri mai clar decît în interpretarea plăcerii sexuale. Pragmatic sau moral, această plăcere este raţionalizată şi apare ca un simplu joc pentru atingerea unui scop exterior ei, în serviciul unei lesnicioase subordonări a individului faţă de

---

************************************* Ilerman n Cohen, *Ethik des reinen* ***Willens,*** **3 Aufl.,** Berlin, **1931,** p. **163.**

forma existentă a procesului de muncă. Ca valoare de ordin igienic, ea este chemată să contribuie la sănătatea trupească şi sufletească pe care o reclamă funcţionarea normală a omului în cadrul ordinii date. După Spinoza, „plăcerea simţurilor” trebuie „căutată numai ca mijloc”, şi în primul rînd ca instrument de igienă: „Trebuie să te dedai plăcerii numai în măsura în care menţinerea sănătăţii cere acest lucru“[††††††††††††††††††††††††††††††††††††††] [‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡]. Leibniz afirmă că „voluptatea simţurilor trebuie să slujească, potrivit regulilor raţiunii, ca hrană, leac sau întăritor[1^1]. Fichte pune sexualitatea în legătură nemijlocită cu înnoirea procesului de muncă socială: „Adevăratul rang, onoarea şi demnitatea omului, şi îndeosebi a bărbatului, în existenţa sa morală firească constă fără îndoială în capacitatea sa originară de procreare a unor oameni noi, a unor ţinuturi noi ale naturii: dincolo de existenţa sa pămîn- teană, omul are posibilitatea să-i dea naturii stăpînitorii veşnici... De aceea, absoluta necinste, absoluta abolire a onoarei propriu-zise umane şi bărbăteşti ar fi să se transforme într-un instrument de plăcere senzorială potenţa acordată pentru exercitarea acestei prerogative. Ceea ce este deasupra oricărei naturi şi este acordat pentru reproducerea dominaţiei asupra ei

---

††††††††††††††††††††††††††††††††††††††
Spinoza, *Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes,* übersetzt von J. Stern, Reclam, Leipzig, p. **9** §i **12.**

‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡[1]
Leibniz, *Von der Glückseligkeit. Opera philosophica,* herausg. von E. Erdmann, Berlin, 184O, p. 672.

ar deveni ceva secundar, subordonat uneia dintre pornirile naturale, plăcerea...”. Această necinste absolută este „desfrîu! – utilizarea facultăţii de zămislire ca simplă plăcere, fără a avea în vedere scopul şi fără a-l dori în mod conştient”§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§. Plăcerea relaţiilor sexuale este considerată demnă de om şi recunoscută numai atunci cînd aceste relaţii sînt puse explicit în slujba generării unor noi forţe de muncă pentru procesul de dominare socială a naturii. Reprezentanţii de mai tîrziu ai eticii idealiste nu mai au această francheţe. Hermann Cohen consideră simpla zămislire a oamenilor drept un proces „animalic” şi pretinde transfigurarea plăcerii sexuale printr-un scop într-adevăr moral: numai dragostea întemeiată pe fidelitate ridică relaţiile sexuale în sfera morală şi transformă „dragostea sexuală” într-o „trăsătură fundamentală a voinţei pure de formare a conştiinţei morale“*************************************. În faza autoritară a ordinii burgheze, legătura dintre dragoste şi forma căsătoriei începe să contrazică făţiş necesităţile statului de a avea puternice armate de rezervă militare şi economice. „Dragostea“ nu este „neapărat legată de căsătorie”. Dar iubirea trebuie să fie „premisă şi condiţie care să ducă la căsătorie, iar în căsătorie la copil”. Nu zămislirea copiilor ca atare, ci numai zămislirea unor copii zdraveni şi folositori este decisivă; „igiena rasială,

---

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ Fichte, *Die Staatslehre,1813, Werke,* op. citBd. VI, p. 523 şi urm.

************************************* Hermann Cohen, *op. cit.,* p. 584.

antropologia socială şi alte discipline medico-antropologice“ se pun „într-un mod foarte merituos şi în slujba zămislirii oamenilor“[†].

Eliberarea netransfigurată şi neraţionalizată a relaţiilor sexuale ar constitui cea mai puternică eliberare a plăcerii ca atare şi o totală depreciere a muncii de dragul muncii. Tensiunea dintre valoarea în sine a muncii şi libertatea plăcerii nu ar putea fi suportată de o fiinţă umană; nedreptatea relaţiilor de muncă ar apărea strigător în conştiinţa indivizilor, făcînd imposibilă subordonarea lor paşnică faţă de sistemul social al lumii burgheze.

Funcţia muncii în cadrul acestei societăţi determină atitudinea ei faţă de plăcere: plăcerea ca atare nu poate să aibă vreun sens şi să rămînă neraţionalizată, ci, dimpotrivă, trebuie să capete valoare din altă parte. „Plăcerea... şi neplăcerea nu-şi găsesc vreo justificare sau motivare în voinţa de a munci; dimpotrivă, ele sădesc imboldul de a munci“, care ar trebui deci să se subordoneze total principiului satisfacerii necesităţilor. „Hedonismul este mărginirea unei autojustificări a voinţei de a munci“[‡][§], el contrazice interesele fundamentale ale ordinii existente. Interiorizarea şi spiritualizarea prin care plăcerea ar fi adusă la nivelul culturii ce contribuie la reproducerea ansamblului, demonstrîndu-şi astfel valoa-

[†] *2'* Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik,* Stuttgart, [‡] 1933, p. **24O** urm.

[§] A. Görland, *Ethik als Kritik der* ***Weltgeschichte,*** Leipzig., 1914, p. 119.

rea socială, se află sub semnul acestei convingeri. La producătorii nemijlociţi, limitarea plăcerii acţionează imediat, fără nici un fel de mijlocire morală, datorită zilei de muncă, care nu lasă pentru plăcere decît puţinul „timp liber”, punîndu-l în serviciul relaxării şi al acumulării de noi energii şi de putere de muncă. Profitorii procesului de muncă sînt afectaţi de aceeaşi valorizare. Faptul că în cadrul plăcerii ei nu fac şi nu deţin ceva în măsură să producă valoarea le creează un anume sentiment de culpabilitate socială, care conduce la o raţionalizare a plăcerii. Ca reprezentaţie, recreare şi spectacol al strălucirii celor care se află în vîrful ierarhiei şi poartă cea mai grea răspundere, plăcerea se transformă aproape în- tr-o povară sau datorie.

Crearea sentimentului de culpabilitate socială este o realizare decisivă a educaţiei. Legea dominantă a valorii se reflectă în convingerea perpetuată în permanenţă că fiecare om considerat în sine trebuie să-şi cîştige viaţa în lupta de concurenţă pe toate planurile, dacă nu pentru altceva, măcar pentru a o putea cîştiga mereu şi că fiecăruia i se dă conform forţei de muncă pe care o cheltuieşte. Fericirea nu se poate însă cîştiga în felul acesta. Scopul muncii nu poate să fie fericirea, iar răsplata ei nu este plăcerea, ci profitul sau salariul, adică posibilitatea de a munci mai departe. Pentru conservarea unui asemenea proces de muncă, instinctele şi nevoile care ar putea să submineze relaţia normală dintre muncă şi plăcere (ca timpul liber) şi instituţiile care o asigură (cum ar fi familia şi căsătoria) trebuie să fie distrase sau refulate. Distragerea şi refularea nu sînt în genere legate de

progresul cultural. Nenumărate impulsuri şi cerinţe devin false şi distructive tocmai datorită formelor false pe care le ia satisfacerea lor, deşi treapta atinsă a dezvoltării obiective ar permite satisfacerea lor adevărată – adevărată fiindcă s-ar putea îndeplini intenţia

iniţială: plăcerea „pură". Cruzimea refulată conduce la teroarea sadică, iar autodăruirea refulată la supunerea masochistă. Lăsate în voia propriilor lor intenţii ca modalităţi ale instinctului sexual, ele ar putea aduce plăceri mai mari nu numai subiectului, ci şi obiectului. Ele nu mai sînt legate de distrugere**
††
‡‡. Dar diferenţierea crescîndă a plăcerii este inacceptabilă într-o societate care reclamă tocmai formele refulate ale satisfacerii unor asemenea necesităţi. Plăcerea mai mare ar însemna în mod nemijlocit o mai mare eliberare a individului: ea ar pretinde libertate în alegerea obiectului, în cunoaşterea şi în realizarea posibilităţilor sale, ar pretinde libertatea timpului şi a locului. Toate aceste cerinţe se lovesc de legea vitală a societăţii existente. În virtutea conexiunii intime dintre fericire şi libertate, tabuul plăcerii a fost menţinut cu cea mai mare îndîrjire; în rîndurile opoziţiei istorice care se ridică împotriva ordinii existente, acest tabu a generat mari confuzii în punerea problemei şi formularea răspunsurilor[7].

Determinarea fericirii ca stare a satisfacerii multilaterale a trebuintelor individului este abstractă şi incorectă întrucît porneşte de la trebuinţe în forma lor existentă, considerîndu-le un dat ultim. Trebuinţele ca atare nu se află nici dincolo

---

** *Zeitschrift fur Sozialforschung,* Jahrg. V (1936), p. 229.

†† Chiar şi la reprezentanţii hotărîţi ai reformei sexuale ‡‡burgheze apare totuşi tabuul plăcerii într-o raţionalizare etică sau psihologică ascunsă.

de bine şi de rău, nici dincolo de adevăr şi fals. Ca situaţie istorică, ele ridică problema „legitimităţii“ lor: sînt ele oare de aşa natură încît satisfacerea lor să realizeze posibilităţile subiective şi obiective ale indivizilor? Referitor la numeroase forme caracteristice ale trebuinţelor în starea dominantă a omenirii, această întrebare trebuie să capete un răspuns negativ: stadiul actual al dezvoltării sociale face posibilă o fericire mai adevărată decît aceea pe care şi-o făuresc astăzi oamenii. Plăcerea de a-i înjosi pe alţii, ca şi plăcerea autoînjosirii în faţa^’unei voinţe mai puternice, plăcerea diverselor surogate ale sexualităţii, plăcerea jertfelor lipsiteJde sens, plăcerea eroismului în război sînt false plăceri pentru că instinctele şi trebuinţele umane satisfăcute în acest mod îi fac pe oameni mai puţin liberi, mai orbi şi mai săraci decît ar putea să fie. Acestea sînt instinctele şi trebuintele unor indivizi formaţi în societatea antagonistă. În măsura în care ele nu sînt condamnate să dispară, în noua formă a organizării sociale, se pot concepe modalităţi ale satisfacerii lor astfel încît posibilităţile maxime ale oamenilor să se desfăşoare într-adevăr în mod fericit. Această eliberare a posibilităţilor este o chestiune a practicii sociale; de dînsa depinde ce pot iniţia oamenii cu organele lor senzoriale şi spirituale date şi cu bogăţia creată prin munca lor pentru a-şi dobîndi o fericire cît mai mare. Concepută astfel, fericirea nu mai poate fi considerată ca un dat pur subiectiv: ea ţine de domeniul gîndirii şi acţiunii colective a oamenilor.

I ntr-o societate în care forţele de producţie dezvoltate sînt valorificate numai într-o formă încătuşată, nu numai

satisfacţiile, ci pînă şi nevoile oamenilor sînt falsificate. în măsura în care depăşesc cerinţele minime ale existenţei, ele vin în considerare numai potrivit cu puterea de cumpărare. În ele se reflectă situaţia de clasă, în special situaţia individului în procesul muncii: ea a modelat organele (fizice şi psihice) şi capacităţile (fizice şi psihice) ale oamenilor, ca şi orizontul cerinţelor lor. Întrucît aceste cerinţe se manifestă numai într-o formă degenerată, încărcată de refulări, renunţări, acomodări şi raţionalizări, în mod normal ele pot fi satisfăcute în cadrul social dat; tocmai pentru că sînt în sine nelibere devine posibilă falsa fericire a satisfacerii lor în cadrul lipsei de libertate.

în teoria critică, conceptul de fericire nu mai are nici o legătură cu conformismul şi relativismul burghez: fericirea este o parte a adevărului general, obiectiv, adevăr valabil pentru toţi indivizii, întrucît preia toate interesele lor. Numai în raport cu posibilitatea istorică a libertăţii generale are sens să spunem că fericirea resimţită în realitate în cadrul relaţiilor de existenţă de pînă acum este falsă. în trebuinţele individului se exprimă interesul său, iar satisfacerea trebuinţelor corespunde acestui interes. Existenţa fericirii într-o societate guvernată de legi oarbe este în genere o mană cerească: în felul acesta, individul se poate simţi în siguranţă, ferit de a ajunge la disperarea ultimă. Morala rigoristă păcătuieşte faţă de forma sărăcăcioasă în care a dăinuit omenirea; în raport cu ea, orice hedonism este justificat. Abia astăzi, pe ultima treaptă a dezvoltării ordinii existente, cînd forţele obiective care conduc spre o ordine superioară a omenirii s-au maturizat şi numai în conexiune cu teoria

şi practica istorică legată de această transformare, fericirea poate deveni obiect al criticii, împreună cu întreg ansamblul ordinii existente. Devine evident că indivizii care au fost educaţi pentru a se încadra în procesul antagonist al muncii nu pot fi judecătorii propriei lor fericiri. Ei sînt împiedicaţi să-şi cunoască adevăratele lor interese. Astfel se poate întîmpla ca ei să se considere fericiţi şi să accepte fără vreo constrîn- gere exterioară sistemul care îi oprimă. Rezultatele unor plebiscite moderne arată că oamenii care nu cunosc adevărul pot să ajungă pînă acolo încît să se pronunţe împotriva lor înşişi. Cîtă vreme indivizii îşi văd interesul numai în propăşirea lor înăuntrul ordinii date, aparatul autoritar obţine cu uşurinţă un astfel de vot. Teroarea nu face decît să întreţină mistificarea celor dominaţi. Referirea la interese este lipsită de temei.

în ce priveşte posibilităţile unei organizări reale mai fericite a omenirii, interesul individului nu mai este un dat ultim; există un interes adevărat şi un interes fals şi în ceea ce priveşte individul. Interesul în fapt, imediat al individului nu este neapărat şi interesul său adevărat. Aceasta nu pentru că interesul adevărat ar fi acela care pe temeiul unui risc minim şi al unei şanse mai mari de plăcere ar pretinde să i se aducă ca jertfă interesul imediat. Un asemenea calcul al fericirii rămîne în cadrul general al interesului fals şi poate cel mult să faciliteze alegerea celei mai bune dintre fericirile false. Adevăratul interes al individului nu poate să rezide în propria sa încălcare sau în încălcarea intereselor celorlalţi. Acesta nu este nici măcar adevăratul interes al celor a căror putere se poate menţine numai pe

baza unei asemenea încălcări. Pe treapta actuală a dezvoltării, puterea nu se mai poate bucura de lumea pe care o domină: în clipa în care ar înceta să funcţioneze, să înnoiască procesul sîn- geros şi extenuant al simplei sale reproduceri, ea ar fi pierdută. Pînă şi pentru ea mai este ceva de cîştigat.

Faptul că interesul adevărat al individului este interesul libertăţii, că libertatea individuală reală poate merge mînă în mînă cu adevărata libertate generală, şi în genere nici nu este posibilă decît împreună cu ea, că fericirea rezidă, în ultimă instanţă, în libertate nu constituie propoziţii asupra naturii umane ale antropologiei filozofice, ci descrieri ale unei situaţii istorice pe care omenirea a smuls-o prin luptă împotriva naturii înseşi. Indivizii a căror fericire depinde de folosirea acestei situaţii s-au format ca oameni la scoala capitalismului: amplificarea şi diferenţierea considerabilă a aptitudinilor lor şi a lumii lor concordă cu încătusarea socială a acestei dezvoltări. Întru- cît lipsa de libertate este înrădăcinată în trebuinţe şi nu numai în satisfacerea lor, trebuie să fie eliberate în primul rînd trebuinţele înseşi. Aceasta nu reprezintă un act educativ de înnoire morală a oamenilor, ci un proces economic şi politic. Stăpî- nirea de către comunitate a mijloacelor de producţie, adaptarea procesului de producţie la trebuinţele comunităţii, micşorarea zilei de muncă şi participarea activă a indivizilor la administrarea ansamblului aparţin conţinutului acestui proces. Odată cu realizarea tuturor posibilităţilor existente, subiective şi obiective, de dezvoltare, trebuinţele înseşi se vor transforma. Acelea care îşi au originile în

constrîngerea socială a refulării, în nedreptate, întinare şi mizerie urmează să dispară. Dar nu este deloc exclus că şi atunci vor mai exista bolnavi, alienaţi mintali şi criminali. Imperiul necesităţii continuă să subziste, confruntarea cu natura şi chiar între oameni persistă. Aşadar, reproducerea ansamblului va continua să fie legată de privaţiuni ale indivizilor: interesele particulare nu vor coincide nemijlocit cu interesele reale. Diferenţa dintre interesul particular şi cel real este totusi altceva decît diferenta dintre interesul particular şi interesul unei generalităţi autonomizate care-l subjugă pe individ. În relaţiile sale cu generalitatea, individul se va raporta în mod real la adevăr: pretenţiile şi deciziile lui vor ţine seama de interesele sale şi, în ultimă instanţă, vor servi fericirii sale. Desi interesul adevărat trebuie să fie reprezentat în continuare de o lege generală care interzice anumite trebuinţe şi satisfacţii, în spatele unei asemenea legi nu se va mai afla interesul particular al unor grupuri care-şi menţin puterea prin uzurparea generalităţii împotriva ei înseşi, ci decizia raţională a unor indivizi liberi. Ajunşi la majorat, oamenii înşişi vor avea să se confrunte cu propriile lor trebuinţe. Răspunderea lor va fi infinit mai mare, întrucît ei nu vor mai avea falsa plăcere a protecţiei masochiste pe care le-o asigură o putere eteronomă. Unirea interioară, reală (nu restabilită printr-o transcendenţă) dintre datorie şi fericire, în jurul căreia etica idealistă a ezitat, este posibilă numai în libertate. Aşa a conceput-o Kant atunci cînd a fundat noţiunea datoriei pe autonomia persoanei. Prin limitare la libertatea voinţei pure, autonomia se limitează pe sine în favoarea

unei ordini sociale, care o poate admite numai în forma ei abstractă.

În cazul în care indivizii pe deplin responsabili vor respinge anumite trebuinţe şi o anumită plăcere ca rele, aceasta se va datora cunoaşterii autonome a adevăratelor lor interese: menţinerea libertăţii generale. Ca atare, aceasta ar fi în interesul fericirii lor, care nu poate subzista decît în libertatea generală ca împlinire a tuturor posibilităţilor dezvoltate. Vechiul deziderat al hedonismului era tocmai legarea fericirii de adevăr. Problema era insolubilă. Cît timp decizia asupra adevărului o lua o societate anarhică, lipsită de libertate, nu se putea ajunge decît sau la interesul particular al individului izolat, sau la cerinţele generalului autonomizat. În primul caz se pierdea forma (generalitatea); în cel de-al doilea caz se pierdea conţinutul (individualitatea). Adevărul la care se raportează în cadrul fericirii individul eliberat este atît cel general cît şi cel particular. Prin interesele sale, subiectul nu mai este singularizat faţă de alţii, viaţa sa poate fi fericită dincolo de contingenţa clipei, deoarece relaţiile existenţei sale nu mai sînt determinate de un proces de muncă care creează bogăţie doar prin menţinerea sărăciei şi a mizeriei, ci prin autoconduce- rea raţională a ansamblului, conducere la care subiectul participă în mod activ. Individul se poate raporta faţă de alţii ca faţă de egalii săi şi faţă de lume ca lume a sa: ca nu-i mai este înstrăinată. Înţelegerea reciprocă nu mai este dominată de nefericire întrucît judecata şi pasiunea nu mai intră în conflict cu forma reificată a relaţiilor umane.

Fericirea generală presupune cunoaşterea interesului adevărat:

interesul ca procesul vieţii sociale să fie administrat astfel încît libertatea indivizilor să concorde cu menţinerea ansamblului pc baza condiţiilor istorice şi naturale date în mod obiectiv. Legătura dintre fericire şi cunoaştere a fost ascunsă de dezvoltarea antagonismelor sociale: raţiunea abstractă a indivizilor izolaţi nu poate decide, fireşte, în materie de fericire, care atîrnă de hazard. Dar aceeaşi dezvoltare a dat naştere şi forţelor capabile să restabilească această legătură. În cazul producătorilor nemijlociţi, separarea este în mare măsură abolită chiar în cadrul lipsei de libertate. Aici individul nu are să păzească o proprietate de care s-ar putea bucura numai pe seama altora; interesul său îl împinge nu la concurenţă sau la o asociere de interese care s-ar baza şi ea numai pe concurenţă, ci la o solidaritate militantă. Ţelul ei rezidă mai întîi în dobîndirea unor condiţii de trai mai bune, mai umane pentru un anumit grup social. Dar acest interes particular nu poate fi asigurat decît prin realizarea unor condiţii de viaţă mai bune, mai umane ale ansamblului şi prin eliberarea colec- tivităţii. În faza monopolistă a societăţii burgheze, cînd conservarea interesului general de către grupurile care militează în favoarea unei transformări vii este destul de evidentă, profitorii ordinii existente se străduiesc să submineze această solidaritate. Birocratizarea, accentuarea diferenţelor de salarizare şi coruperea directă a muncitorilor sînt chemate să înrădăcineze contrariul soli- darităţi chiar şi în aceste straturi. Interesul lor real reclamă însă nu schimbarea cutărui -sau cută- rui aspect,

ci restructurarea radicală a procesului de producţie. Acum nu raţiunea generală înşală interesul particular în spatele indivizilor; se în- tîmplă exact contrariul: interesul special este partea activă şi conştientă a procesului care dă impuls generalului. Abia în acest stadiu al societăţii „adevărul satisfacerilor *particulare...* este satisfacerea *generală,* pe care voinţa şi-o propune ca scop, anume fericirea“[§]. Hegel a arătat că progresul general în istorie poate avea loc numai prin intermediul interesului particular, deoarece numai interesul particular poate conferi individului pasiunea luptei istorice. „Interesul particular propriu pasiunii nu poate fi deci despărţit de manifestarea generalului, căci generalul rezultă din particular, din determinat şi din negarea acestuia“[*]. Cînd această inseparabilitate se datorează numai vicleniei raţiunii, rezultatul este legat de nefericirea indivizilor; pasiunea cu care ei îşi urmăresc interesul lor particular îi sleieşte şi-i distruge. Hegel vedea o „oribilă consolare” în faptul că „marii oameni ai istoriei n-au fost ceea ce se poate numi fericiţi“[†]. Dacă raţiunea istorică nu poate avea o formă mai înaltă decît organizarea antagonistă a

---

[§] Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice.* Partea a treia – *Filozofia spiritului,* § 4?8, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 310.

[*] Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei,* Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. **35.**

[†] ***Ibid,*** p. 33.

omenirii, atunci această calamitate nu poate fi înlăturată. Ce-i drept, oamenii urmăresc nu fericirea, ci, de fiecare dată, anumite scopuri a căror realizare aduce cu sine fericirea. Înăuntrul scopurilor determinate care sînt atinse prin lupta solidară pentru o societate raţională, fericirea nu mai constituie un element auxiliar contingent. Ea se află în însăşi ordinea nouă pe care o reclamă relaţiile vieţii, încetînd a mai fi doar o stare subiectivă, atunci cînd în înseşi cerinţele eliberate ale subiecţilor se manifestă preocuparea generală pentru posibilităţile indivizilor.

Faptul că lupta pentru o viitoare generalitate superioară devine în prezent cauza unor indivizi şi grupuri particulare constituie, după Hegel, situaţia tragică a personalităţilor istorice. Ele atacă relaţiile sociale în care se reproduce – deşi într-un mod rău – viaţa ansamblului; ele luptă împotriva unei forme concrete a raţiunii fără ca posibilitatea practică a formei viitoare să fi fost demonstrată empiric. Ei se comportă ca nişte nelegiuiţi. Raţionalitatea lor acţionează cu necesitate într-o formă particulară iraţională, subminantă, modul lor de a critica descompunerea şi anarhia este anarhic şi distructiv. Indivizii care se lasă cuprinşi de idee pînă într-atît încît ea impregnează întreaga lor existenţă sînt recalcitranţi şi obstinaţi ,L Conştiinţa comună nu ştie să facă vreo deosebire între ei şi nişte criminali şi, e fapt, în cadrul ordinii date ei sînt nişte criminali, cum este Socrate în Atena[‡].

[‡] Vezi Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei,* voi. I, Bucureşti, **Editura Academiei** R.S.R., 1963, p. 409.

Universalitatea şi raţiunea au devenit pentru ei adevărate pasiuni. Conformistul formalist care nu face deosebire între o cerinţă particulară sau alta, îi denunţă ca pe nişte răuvoitori şi periculoşi. El vede cum critica formei aparente a libertăţii în prezent şi cunoaşterea realităţii viitoare a libertăţii constituie de pe acum fericirea lor, deoarece ei depăşesc separarea rigidă dintre aici şi acolo, dintre astăzi şi mîine, simţul exclusivist şi respingător al Eului, caracteristic existenţei burgheze, ceea ce conformistul însă nu poate înţelege. Ei îi apar ca nişte exaltaţi, în cazul cel mai bun ca nişte spirite religioase, conformistul considerînd că oamenii nu se preocupă decît de avantajul lor particular. Situaţia lor paradoxală o înţeleg numai puţini.

Ca şi forma accesibilă a fericirii, cunoaşterea reală cerută de această formă poate fi depăşită numai de interesul deosebit al acelor straturi sociale a căror eliberare nu mai poate conduce la dominarea unor interese deosebite asupra universalităţii, ci numai la eliberarea generală a omenirii. Un atare interes reclamă o ideologie care să ascundă forma adevărului pentru a se legitima ca interes general. Conceperea pînă la capăt a tuturor posibilităţilor realizabile (care şi-a găsit în perioada burgheză limita sa socială în ameninţarea unei transformări materiale a ansamblului) şi urmărirea perseverentă a îndeplinirii lor sînt conţinute în însuşi acest interes. Cu pierderea cunoaşterii corecte s-ar pierde şi fericirea, iar necesitatea unei situaţii necontrolate şi-ar recăpăta puterea sa contingentă asupra oamenilor. Libertatea cunoaşterii este o parte a libertăţii reale care reclamă stabilirea şi realizarea colectivă a ceea ce a fost recunoscut drept

adevărat. Rolul esenţial al adevărului în fericirea indivizilor arată astfel că definirea fericirii ca plăcere şi desfătare este insuficientă. Dacă cunoaşterea adevărului nu mai este asociată de cunoaşterea culpabilităţii, a mizeriei şi nedreptăţii, ea nu mai are de ce să rămînă exterioară fericirii, căreia îi reveneau doar relaţiile senzoriale nemijlocite. Unei cunoaşteri cu adevărat inocente i se pot deschide, în vederea fericirii, şi relaţiile personale dintre oameni: poate că tocmai ele constituie atunci acea comunitate liberă de la care morala idealistă aştepta înflorirea supremă a individualităţii. Cunoaşterea nu va mai tulbura plăcerea: poate că ea însăşi va deveni cumva plăcere, aşa cum ideea antică a Nous- ului ca determinare ultimă a cunoaşterii a cutezat să întrezărească. În portretul înfricoşător al juisorului deslănţuit, preocupat numai de trebuinţele sale senzoriale, mai răzbat separarea dintre forţele productive spirituale şi cele materiale, separarea dintre procesul muncii şi procesul consumului. Depăşirea acestei separări constituie una din premisele libertăţii: este necesar ca dezvoltarea nevoilor materiale să meargă mînă în mînă cu dezvoltarea nevoilor psihice şi spirituale. Acţiunea tehnicii, ştiinţei şi artei se schimbă odată cu schimbarea valorificării lor şi a continutului acesteia din urmă; atunci cînd ele nu mai suferă constrângerea exercitată de un sistem de producţie legat de nefericirea majorităţii şi de exigenţele raţionalizării, interiorizării şi sublimării, spiritul poate semnifica numai o potenţare a fericirii. În teoria şi practica critică, hedonismul este depăşit; libertatea domneşte şi în domeniul psihic şi spiritual

al vieţii: atunci cînd cultura nu mai stă sub constrîngerea interiorizării, este lipsit de sens să limităm fericirea la plăcerea senzorială.

Realitatea fericirii este realitatea libertăţii ca autodeterminare a oamenilor eliberaţi în lupta lor comună împotriva naturii. „Adevărul satisfacerilor particulare însă este satisfacerea *generală,* pe care voinţa, întrucît cugetă, şi-o propune ca scop, anume fericirea”. Dar această fericire este mai întîi *„universalitatea* numai reprezentată, abstractă, a conţinutului care doar *trebuie* să fie”. Adevărul ei „este determinaţia universală a voinţei în ea însăşi, adică însăşi determinarea de sine, *libertatea”*§§ ***. Pentru idealism, însă, libertatea era şi „substanţa” şi „unica armă adevărată a spiritului, esenţa şi adevărul raţiunii „33. În forma lor desăvîrşită, fericirea şi raţiunea trebuie să coincidă. Hegel nu credea că realizarea acestei forme ar putea deveni sarcină a practicii istorice ca instituire a unei forme noi a organizării sociale a omenirii. El a prezentat însă sub titlul de „ideal” „starea universală” a fericirii, stare, totodată, a raţiunii şi a libertăţii, ca depăşire a opoziţiei caracteristice pentru starea societăţii burgheze dintre interesele particulare ale indivizilor izolaţi şi generalitatea autonomizată care se menţine prin sacrificarea indivizilor: „în ideal... individualitatea particulară

---

§§ Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice.* Partea a treia – *Filozofia spiritului* – § 478 şi 480, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 310, 311.

***Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei,* Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 20.

trebuie, tocmai, să rămînă în acord inseparabil cu ceea ce este substanţial şi în măsura în care idealului îi revine libertatea şi independenţa subiectivităţii, în aceeaşi măsură nu este îngăduit ca lumea stărilor şi a relaţiilor înconjurătoare să posede obiectivitate esenţială pentru sine, independentă de ceea ce este subiectiv şi individual. Individul ideal trebuie să fie încheiat în sine, ceea este obiectiv trebuie să fie încă al său şi să nu se mişte şi să se înfăptuiască pentru sine, desfăcut de individualitatea subiecţilor, deoarece altfel subiectul se înfăţişează ca ceea ce este pur şi simplu .subordonat faţă de lumea pentru sine deja împlinită”[††].

[††]Hegel, *Prelegeri de estetică*, voi. 1, Bucureşt, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 187.

EROS ŞI CIVILIZAŢIE

ORIGINEA REPRIMĂRII INDIVIDULUI[‡]

(Ontogeneza)

Freud urmăreşte dezvoltarea reprimării (refulării) Ia nivelul structurii pulsionale a individului. Soarta libertăţii şi a fericirii umane se decide în lupta pulsiunilor, care este o luptă pe viaţă şi pe moarte în adevăratul sens al cuvîntului, luptă la care iau parte trupul şi sufletul, natura şi cultura. Această dinamică biologică şi totodată sociologică constituie nucleul metapsihologiei freudiene. Freud a dezvoltat aceste ipoteze hotărîtoare ezitînd, modificîndu-le permanent, fără a le da o elaborare definitivă. Ultima teorie despre pulsiuni, în contextul căreia s-au dezvoltat aceste ipoteze după 1920, este precedată de cel puţin două concepţii diferite asupra anatomiei psihicului. Pentru scopurile urmărite aici nu este necesar să prezentăm istoria psihanalitică a teoriei pulsiunilor[§]; o

[‡] Capitolul II din *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud,* The Beacon Press, Boston, **1955.**

[§] Ca o

expunere rezumativă a principalelor ei caracteristici va fi suficientă pen tru discuţia care urmează.

în toate fazele teoriei freudiene aparatul psihic apare ca o unitate dinamică de contrarii, de structuri inconştiente şi conştiente, de procese primare şi secundare, de capacităţi moştenite, „fixate constituţional” şi de capacităţi dobîndite, de realităţi corporalo-sufleteşti şi de realităţi externe. Această construcţie dualistă este predominantă chiar şi în tipologia tripartită de mai tîrziu (eu, sine, supraeu); elementele intermediare tind spre cei doi poli. Aceştia îşi găsesc expresia cea mai clară în cele două principii fundamentale care guvernează aparatul psihic: principiul plăcerii şi principiul realităţii.

în prima formă, teoria lui Freud se bazează pe antagonismul dintre pulsiunile sexuale (libidinale) şi pulsiunile eului (de autoconservare); în ultima formă ea se centrează pe conflictul dintre instinctul vieţii (Eros) şi instinctul morţii. Pentru o scurtă perioadă intermediară, concepţia dualistă este înlocuită prin admiterea unui libido unic, atotcuprinzător (narcisic). De-a lungul tuturor acestor modificări ale teoriei freudiene, sexualitatea îşi păstrează locul dominant în lumea pulsiunilor. Rolul decisiv al sexualităţii corespunde esenţei aparatului psihic, aşa cum îl concepea Freud: dacă

---

completare a sintezei realizate de Freud în special în *Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuhrung în die Psychoanalyse (Ges. IV erke,* XV) vezi Siegfried Bernfeld, *uber die Einteilung der Triebe,* în *Imago* XXI, **1935;** Ernest J o nes, *Psychoanalysis and the Instincts,* în *British Journal of Psychology,* XXVI, **1930;** şi Edward Bibring, *The Development and Problems of the Theory of Instincts,* în *International Journal of Psychoanalysis,* XXI, **1941.**

procesele psihice primare sînt guvernate de principiul plăcerii, atunci pulsiunea care conservă viaţa însăşi, fiind guvernată de acest principiu, trebuie să fie instinctul vieţii.

Concepţia iniţială a lui Freud asupra sexualităţii este încă foarte departe de reprezentarea Erosului ca instinct al vieţii. Pulsiunea sexuală este acum doar un instinct specific (sau mai cu- rînd o grupă de pulsiuni) care se confruntă de la egal la egal cu instinctul eului (instinctul de autoconservare) şi care este definit prin geneza sa specifică, prin scopul şi obiectul său propriu. Teoria lui Freud este, cel puţin pînă la introducerea narcisismului în anul 1914, orice altceva decît „pansexualism”; ea se remarcă mai

curînd printr-o limitate a domeniului sexualităţii, limitare care este menţinută în pofida dificultăţii constante de a verifica existenţa de-sine-stătă- toare a instinctelor nonsexuale de autoconservare. Mai este un drum lung de parcurs pînă la ipoteza că acestea sînt doar „pulsiuni parţiale menite să apere drumul propriu al organismului către moarte şi să elimine alte posibilităţi de întoarcere la stadiul anorganic decît cele imanente“*** sau, cu alte cuvinte, că ele înseşi sînt de natură libidinală, părţi ale Erosului. Oricum ar fi, descoperirea sexualităţii infantile şi a zonelor erogene ale corpului, aproape nelimitate, anticipează recunoaşterea ulterioară a componentelor libidinale ale instinctelor de autoconservare şi pregăteşte terenul pentru noua interpretare a sexualităţii ca instinct al vieţii (Eros).

în ultima formă a teoriei pulsiunilor, pulsiunile de autoconservare, aceste sanctuare scumpe ale individului şi justificarea sa în „lupta pentru existenţă“, sînt dizolvate: activitatea lor este prezentată acum ca ţinînd de pulsiunile sexuale generatoare sau, în măsura în care autoconservarea se realizează printr-o agresiune socialmente utilă, ca activitate a pulsiunilor distructive. Erosul şi instinctul mortii devin acum cele două pulsiuni fundamentale. Este momentul să observăm că Freud, atunci cînd avansează această nouă concepţie, se simte obligat să atragă atenţia cu insistenţă asupra naturii comune a celor două pulsiuni, anterioară diferenţierii lor.

*** ***Jenseits des Lustprinzips, Ges. Werke,*** XII, p. ***1,1.***

Evenimentul deosebit şi totodată înfricoşător este descoperirea tendinţei fundamental *regresive* sau „conservatoare“ a întregii vieţi pulsionale. Freud bănuieşte că a descoperit „o caracteristică generală a pulsiunilor, poate a întregii vieţi organice, care nu a fost limpede cunoscută sau, cel puţin, nu a fost suficient subliniată“; este vorba de „tendinţa imanentă vieţii organice de a reveni la stadiul anterior pe care viul a trebuit să-l abandoneze sub influenţa unor forţe externe perturbatoare, de un fel de elasticitate organică sau de manifestarea inerţiei în viaţa organică”[†]. Acesta ar fi deci conţinutul ultim sau substanţa „proceselor primare“ a căror acţiune în inconştient a fost de la început înregistrată de Freud. Mai întîi ele au fost desemnate ca tendinţa de „descărcare liberă a cantităţilor de excitaţie“ produse de acţiunea realităţii externe asupra organismului[‡]; descărcarea cu desăvîrşire liberă ar însemna satisfacerea deplină. 20 de ani mai tîrziu, Freud porneşte tot de la această idee.

„Principiul plăcerii este o tendinţă pusă în slujba unei funcţiuni care urmăreşte eliminarea excitaţiei din aparatul psihic sau menţinerea cantităţii de excitaţie la un nivel constant sau minim. Nu ne putem decide încă pentru vreuna din aceste variante”[§].

însă logica interioară a acestei

[†] *Ibidem,* p. 38. Vezi şi *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Ges. Werke, XV.*

[‡] *Die Traumdeutung, Ges. Werke,* II şi III.

[§] *Jenseits des Lustprinzips,* p. 67.

concepţii sfîr- şeşte prin a se impune. Inexcitabilitatea a fost definitiv sacrificată odată cu apariţia vieţii; tendinţa de a realiza un echilibru constant reprezintă deci o regresiune spre un stadiu anterior vieţii. Procesele primare ale aparatului psihic par, datorită năzuinţei lor spre o satisfacere deplină, total legate de „tendinţa a tot ceea ce este viu de a se întoarce la liniştea lumii anorganice“***. Pulsiunile sînt atrase în orbita morţii. „Dacă principiul constanţei în sensul dat de Fechner guvernează viaţa, atunci aceasta trebuie să fie o alunecare în moarte“†††.
Principiul Nirvana apare acum ca „tendinţa dominantă a vieţii psihice, poate a vieţii nervoase în general“. Iar principiul plăcerii apare în lumina principiului Nirvana ca o expresie a acestuia: „Faptul că considerăm tendinţa de diminuare, de menţinere la nivel constant sau de suprimare a tensiunii excitaţiei (principiul Nirvana), aşa cum se exprimă în principiul plăcerii, ca tendinţa dominantă a vieţii sufleteşti, poate a vieţii nervoase în general, constituie motivul cel mai puternic care ne determină să credem în existenţa instinctului morţii“‡‡‡.

Totuşi, primatul principiului Nirvana, convergenţa înfricoşătoare a plăcerii şi a morţii abia stabilite sînt din nou dizolvate. Oricît de universal valabilă ar fi orientarea regresivă a vieţii organice,

---

*** *Ibidem,* p. 68.

††† *Das Ich und das **Es**, Ges. Werke,* XIII, p. *275.*

‡‡‡ *Jenseits **des** Lustprinzips,* p. 60

pulsiunile îşi caută satisfacerea pe cu totul alte căi. Deosebirea este cea dintre conservarea şi distrugerea vieţii. Din trunchiul comun al vieţii pulsionale se desprind două direcţii antagonice. Instinctele vieţii cîştigă supremaţia asupra instinctelor morţii. Ele se opun permanent „alunecării în moarte“ şi o amînă: „Dacă principiul constanţei... domină viaţa, care atunci ar însemna o alunecare în moarte, cerinţele Erosului, ale pulsiunilor sexuale sînt acelea care, ca cerinţe pulsionale, împiedică scăderea nivelului şi introduc noi tensiuni“[§]. Ele îşi îndeplinesc funcţia de conservare a vieţii prin desprinderea de organism a unor celule germinale şi prin contopirea a două corpuri celulare de acest tip[*], pentru ca apoi să tindă spre „formarea şi conservarea unor unităţi tot mai mari“[†]. Astfel ele obţin de la moarte „nemurirea potenţială“ a substanţei vieţii[‡]. Dualismul dinamic al vieţii pulsionale pare asigurat. Dar Freud revine din nou la punctul său de plecare, la natura comună, originară a pulsiunilor. Instinctele vieţii „sînt conservatoare ca şi celelalte, întrucît ele conduc spre stadii anterioare ale vieţii”,

---

[§] *Das Ich und das Es,* p. 275

[*] *Jenseits des Lustprinzips.*

[†] *Abriss der Psychoanalyse,* Fischerhucherei, voi. 47, Frankfurt, 1953

[‡] *Jenseits des Lustprinzips*, p. *i2*

deşi ele sînt conservatoare „într-un grad mai înalt”[§]. Ca atare, în ultimă instanţă sexualitatea ar urma acelaşi drum ca instinctul morţii. Pentru a ilustra caracterul regresiv al sexualităţii, Freud va cita mai tîrziu „ipoteza fantastică” a lui Platon, după care substanţa vie, în momentul animării ei, a fost dispersată în particule mici care de atunci caută să se reunească prin intermediul instinctelor sexuale”[*]. „în pofida aparenţelor, stă oare Eros, în ultimă instanţă, în slujba instinctului morţii, iar viaţa este într-adevăr doar un lung ocol pe drumul către moarte?[†]. Aparenţa este însă puternică şi ocolul suficient de lung pentru a acredita ideea contrară. Eros este definit ca marea forţă unificatoare care conservă viata[‡]. Raportul ultim dintre Eros şi Thanatos rămîne întunecat.

Dacă Eros şi Thanatos apar ca două pulsiuni fundamentale a căror prezenţă alternativă şi constantă contopire (şi dezbinare) caracterizează procesul vieţii, atunci această teorie a pulsiunilor reprezintă cu mult mai mult decît o reformulare a concepţiei freudiene mai vechi. Psihanaliştii au accentuat pe bună

[§] *Ibidem,* p. 42.

[*] *Jenseits des Lustprinzips,* p. 63

[†] *Ibidem,* p. 41

[‡] *Das Ich und das Es,* p. **289.**

dreptate că metapsihologia freudiană în ultima ei fază se bazează pe un concept de pulsiune esenţial- mente nou: pulsiunile nu mai sînt definite după originea şi funcţia lor organică, ci ca forţe determinate care imprimă procesului vital o direcţie anumită, în sensul de „principii ale vieţii”. Denumirile *pulsiune, principiu, reglementare* sînt asimilate. „Opoziţia rigidă dintre un aparat psihic guvernat de principii determinate, pe de o parte, şi pulsiuni care pătrund în acest aparat din afară, pe de altă parte, nu a mai putut fi menţinută“[§§].

De acum înainte, concepţia dualistă asupra pulsiunilor, care fusese pusă sub semnul întrebării din momentul introducerii narcisismului, pare ameninţată dintr-o cu totul altă direcţie. Odată cu recunoaşterea componentelor libidinale ale pulsiunilor eului, devenise practic imposibil „să se indice alte pulsiuni decît cele libidinale“[**], să se găsească cerinţe pulsionale care „să nu se dovedească a fi ramificaţii ale Erosului“[††].

Această incapacitate de a descoperi în structura pulsională primară ceva care să nu fie Eros – incapacitate care, cum vom vedea, constituie garanţia adevărului –, acest monism al sexualităţii pare să se transforme acum în contrariul său: într-un

---

§§ Edward Bibring, *The Development and Problems of Theory of the Instincts;* Heinz Hartmann, *Comments on the Psychoanalytic Theory of Instinctual Drives,* tn *Psychoanalytic Quarterly,* No. XVII 3. 1948

** *Jenseits des Lustprinzips,* p. *57*

†† *Das Ich und das Es,* p. *275*

monism al morţii. Desigur, analiza tendinţelor repetitive şi regresive ale Erosului, precum şi componentele sadice ale Erosului restabilesc concepţia dualistă care fusese zdruncinată: instinctul morţii devine în cadrul structurii pulsionale primare partenerul Erosului, iar lupta lor permanentă formează dinamica primară. Dar descoperirea „naturii conservatoare“ comună ambilor contrazice concepţia dualistă şi menţine metapsihologia freudiană tîrzie într-o stare de tensiune, conferindu-i o profunzime care o plasează în rîndul celor mai îndrăzneţe concepţii despre om. *Problema originii comune* a celor două pulsiuni fundamentale nu mai poate fi trecută sub tăcere. Fenichel[‡‡] arată că Freud însusi a făcut un pas decisiv în această direcţie atunci cînd a admis o energie mobilă, care în sine nu are o calitate determinată, dar care se poate asocia unui impuls erotic sau distructiv, instinctului vieţii sau instinctului morţii. Niciodată pînă acum moartea nu a fost inclusă atît de consecvent în esenţa vieţii; şi niciodată pînă acum moartea nu s-a aflat atît de aproape de Eros. Fenichel pune întrebarea decisivă dacă nu cumva antiteza dintre Eros şi Thanatos reprezintă scindarea unei rădăcini comune. El propune ca fenomenele care sînt desemnate prin denumirea de instinct al mortii să fie considerate ca expresia unui principiu „valabil pentru toate pulsiunile”, principiu care în cursul dezvoltării „ar fi putut să fie modificat datorită unor influenţe exterioare”[§§].

‡‡ *Zur Kritik des Todestriebes,* tn *Imago* XXI, p. 463.

§§
§§

Dacă, în afară de aceasta, „compulsiunea regresivă” tinde la nivelul întregii vieţi organice spre o linişte deplină, dacă la baza principiului plăcerii se află principiul Nirvana, atunci necesitatea morţii apare într-o lumină nouă. Instinctul morţii nu este distructiv în mod gratuit, ci pentru a suprima tensiunea. Moartea este o fugă inconştientă în faţa durerii şi lipsei; ea este o expresie a luptei veşnice împotriva suferintei şi a represiunii. Iar instinctul morţii însuşi pare să fie afectat de schimbările istorice care influenţează această luptă. Pentru a putea explica mai hine caracterul istoric al pulsiunilor trebuie să indicăm locul lor în cadrul noii concepţii despre persoană corespunzătoare ultimei versiuni a teoriei freudiene a pulsiunilor.

Principalele „straturi” ale structurii psihicului sînt acum *sinele, eul* şi *supraeul.* „Stratul” fundamental, cel mai vechi şi cel mai cuprinzător este sinele, domeniul inconştientului, al pulsiunilor primare. Sinele nu este guvernat de formele şi principiile care sînt proprii individului conştient, social. El nu stă sub semnul timpului; contradicţiile nu-l nelinişteşc; el nu cunoaşte „valorizările, binele şi răul, morala”**.

The Psychoanalytic Theory of Neurosis, New York, Norton, 1945, p. 59
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

„Sinelui nu-i poate fi atribuită intenţia de a se menţine în viaţă”[†]; el caută doar să obţină satisfacerea cerinţelor pulsionale ţinînd seama de principiul plăcerii[‡].

Sub influenţa lumii exterioare (a mediului), o parte a sinelui, dotată cu organe de percepere a excitaţiilor şi cu

---

Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung în die Psychoanalyse, Ges. Werke, XV, p. 81.

organe de apărare împotriva lor se dezvoltă treptat, devenind *eu.* Acesta este „mijlocitorul” între sine şi lumea exterioară. Percepţia şi conştiinţa constituie doar partea cea mai mică şi mai „superficială” a eului, parte care topografic este situată cel mai aproape de realitatea externă. Cu ajutorul acestor instrumente (sistemul percepţie-conştiinţă) eul îşi conservă existenţa, observă şi examinează realitatea pentru a obţine o „imagine adecvată” a ei, se adaptează la realitate şi o modifică în conformitate cu interesele lui. Astfel, „eul îşi asumă sarcina de a reprezenta lumea externă în faţa sinelui, pentru binele acestuia, căci sinele ar fi sortit pieirii dacă în năzuinţa oarbă spre satisfacerea cerinţelor instinctuale nu ar ţine seama de această forţă externă foarte puternică”[§§].

în îndeplinirea acestei sarcini constă principala funcţie a eului, care coordonează, modelează, organizează şi dirijează pulsiunile sinelui pentru a diminua conflictele cu realitatea. Impulsurile incompatibile cu realitatea sînt reprimate, altele sînt „împăcate” cu realitatea prin schimbarea obiectului lor, prin amînarea sau devierea satisfacerii sau prin contopirea cu alte impulsuri etc. Pe această cale eul a detronat principiul plăcerii, care guvernează fără restricţii desfăşurarea proceselor la nivelul sinelui, şi l-a înlocuit prin principiul realităţii, care promite mai multă securitate şi „un succes mai mare”. ■în pofida funcţiunii

---

Abriss der Psyclwanalyse, p. 10

‡‡ *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung în die Gsychoanalyse,* p. 80.

§§ *I bidem,* p. *82.*

sale extrem de importante, care asigură organismului satisfacerea pulsională, organism care altfel ar pieri sau s-ar autodistruge, eul păstrează amprenta naşterii sale ca „excrescenţă“ a sinelui.

În raport cu sinele, procesele eului rămîn *pro – cese secundare.* Nimic nu pune în lumină mai convingător funcţia dependentă a eului, decît formularea iniţială a lui Freud, conform căreia orice gînd nu este decît un drum ocolit de la amintirea unei satisfacţii la realizarea identică a acestei amintiri, care poate fi din nou obţinută printr-o experienţă motorie[**].

____

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Amintirea unei satisfacţii se află la originea oricărui gînd, iar impulsul de a redobîndi o satisfacţie trecută constituie forţa motrice ascunsă a procesului de gîndire. Deoarece principiul realităţii transformă acest proces într-o serie infinită de „ocoluri“, eul trăieşte realitatea ca fiind precumpănitor ostilă, iar atitudinea lui este mai ales una de „apărare“. Dar pentru că, pe de altă parte, realitatea oferă prin aceste ocoluri satisfacere (deşi doar o satisfacere „modificată“), eul trebuie să respingă impulsurile care ar distruge viaţa dacă ar fi satisfăcute. Astfel apărarea eului este o luptă pe două fronturi.

Pe parcursul dezvoltării eului apare o altă „instanţă” psihică: *supraeul.* Ea îşi are originea în dependenţa prelungită a copilului faţă de părinţi; influenţa părinţilor constituie nucleul supraeului. Ulterior supraeul preia o serie de influenţe sociale şi culturale, devenind în cele din urmă reprezentantul atotputernic al legilor morale în vigoare şi a ceea ce „oamenii consideră «bunurile superioare >> ale vieţii omeneşti“. „Restricţiile exterioare“, care iniţial sînt impuse individului de părinţi şi apoi de alţi reprezentanţi ai societăţii, sînt „interiorizate“ de eu, devenind conştiinţa sa morală. De acum înainte viaţa sufletească este impregnată de sentimentul de vinovăţie şi de nevoia de pedeapsă care apar datorită dorinţei de a încălca aceste restricţii (în special în situaţia oedipiană). De regulă, „eul pune refulările în slujba supraeului, din

---

în *Traumdeutung.* Rolul eului cîştigă în importanţă pe parcursul dezvoltării psihanalizei, accentuindu-se funcţia sa „sintetizatoare“ şi „integratoare”.

însărcinarea acestuia“††.
Refulările devin curînd inconştiente, adică automate, iar o „mare parte“ a sentimentului de vinovăţie rămîne inconştient.

Franz Alexander vorbeşte despre „transformarea reprobării deliberate, care se bazează pe conştientizare, în

††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
†††
††
††
††
††
††
††
††

procesul inconştient al refulării“; el admite tendinţa diminuării energiei psihice mobile vizînd atingerea unei „forme tonice“ – o „corporalizare a psihicului“. Această dezvoltare, pe parcursul căreia lupta conştientă cu cerinţele realităţii (ale părinţilor şi ale continuatorilor lor în formarea supraeului) sînt transformate în reacţii automate, inconştiente, este extrem de importantă pentru desfăşurarea procesului de civilizare. Principiul realităţii se afirmă prin îngustarea eului conştient într-o direcţie semnificativă: dezvoltarea autonomă a pulsiunilor este blocată şi forma lor fundamentală se fixează la nivelul copilăriei. Ancorarea într-un *status quo* anterior este imprimată structurii pulsionale. Individul devine re-acţionar în comportamentul său pulsional – atît în sens propriu, cît şi în sens figurat. El se raportează la sine cu o severitate care era adecvată stadiului infantil al dezvoltării sale, dar care în lumina posibilităţilor raţionale ale maturităţii (individuale şi sociale) este demult depăşită[‡].

Das ***1****ch und das* ***Es,*** p. 281.

Individul se pedepseşte pe sine (şi este apoi pedepsit) pentru fapte care nu au fost comise niciodată, sau care nu mai sînt compatibile cu realitatea culturală, cu omul civilizat.

Astfel, supraeul nu impune doar cerinţele realităţii, ci şi pe acelea ale unei realităţi trecute. Datorită acestor mecanisme inconştiente, dezvoltarea psihică rămîne în urma dezvoltării reale sau (întrucît prima constituie un factor al celei din urmă) neagă posibilităţile acesteia în numele trecutului. Trecutul îşi manifestă funcţia sa dublă în formarea individului şi a societăţii sale. Sinele, care doreşte refacerea cîmpului de acţiune originar al principiului plăcerii, unde libertatea faţă de lipsă constituia o necesitate vitală, transpune amintirea acestei stări în orice stare viitoare: el proiectează trecutul în viitor. însă supraeul, de asemenea inconştient, respinge aceste cerinţe pulsionale faţă de viitor în numele unui trecut care acum nu mai înseamnă satisfacere deplină, ci adaptare severă la un prezent al pedepsei. Filogenetic şi ontogenetic amintirea unităţii dintre libertate şi necesitate se şterge odată cu progresul civilizaţiei şi maturizarea individului, care acceptă con- strîngerea inevitabilă; raţional şi ca raţionalizare, memoria însăşi se supune principiului realităţii.

Principiul realităţii asigură supravieţuirea organismului în lumea exterioară. în cazul organismului uman această lume este o lume *istorică.* Lumea exterioară cu care se confruntă eul în maturizare reprezintă în fiecare stadiu o organizare socio-istorică specifică a realităţii care acţionează asupra structurii

---

Ibidem, p. 55—57.

psihice prin organe sau forţe socializatoare specifice. S-a afirmat că conceptul de principiu al realităţii avansat de Freud contestă acest fapt, transformînd contingenţele istorice în necesităţi biologice: analiza pe care el o face transformării refulante (reprimante) a pulsiunilor sub acţiunea principiului realităţii ar asimila o formă istorică specifică a principiului realităţii cu realitatea pur şi simplu. Această critică este pe deplin îndreptăţită, dar îndreptăţirea ei nu anulează adevărul conţinut în generalizarea lui Freud: faptul că *toate* formele istorice de principiu al realităţii proprii culturii se bazează pe o organizare rcfulantă (represivă) a pulsiunilor. Cînd Freud justifică organizarea represivă a pulsiunilor prin incompatibilitatea principiului originar al plăcerii cu principiul realităţii, el exprimă astfel faptul istoric că progresul cultural s-a realizat permanent ca *dominaţie* organizat! Acea d.ă idee stă la haza întregii sale construcţii filogenetice care explică cultura prin înlocuirea despotismului patriarhal al hoardei primare cu despotismul interiorizat al hoardei fraternale. Tocmai pentru că întreaga cultură nu a fost decît dominaţie organizată, dezvoltarea istorică capătă demnitatea şi necesitatea unei dezvoltări biologice universale.

Caracterul „neistoric" al conceptelor freudiene conţine deci elemente ale contrariului său: substanţa lor istorică trebuie din nou pusă în lumină, nu prin adăugarea cîtorva factori sociologici (aşa cum procedează şcolile „culturale", neo-freudie- nii), ci prin dezvoltarea conţinutului lor propriu. În acest sens, cele ce urmează constituie o „extra-

polare“ care derivă din teoria lui Freud idei şi principii ce există aici doar într-o formă reificată, procesele istorice apărînd ca procese naturale (biologice).

Terminologic, această extrapolare necesită o dublare a conceptelor: conceptelor freudiene care nu diferenţiază destinul biologic al pulsiunilor de destinul lor socio-istoric trebuie să li se alăture expresii care să desemneze comportamentele socio-istorice specifice. Pentru început introducem două astfel de expresii:

a) *reprimare suplimentară:* restricţiile impuse de dominaţia socială. Ele se deosebesc de reprimarea fundamentală, de modificarea pulsiunilor indispensabilă pentru perpetuarea existenţei civilizate a omului;

b) *principiul randamentului:* forma istorică a principiului realităţii dominantă pînă acum.

Ananke, penuria de mijloace de subzistenţă constituie realitatea fundamentală care stă în spatele principiului realităţii. Aceasta înseamnă că lupta pentru existenţă se desfăşoară într-o lume prea săracă pentru a satisface necesităţile umane fără continue restricţii, renunţări şi amî- nări. Cu alte cuvinte, orice satisfacţie posibilă implică *munca.*

Pe durata acestei munci, care practic se suprapune cu întreaga existenţă a individului matur, plăcerea este „suspendată“, adică exclusă pentru această perioadă, predominînd efortul. Şi pentru că pulsiunile fundamentale tind spre o stare unde domină plăcerea şi absenţa efortului, principiul plăcerii este incompatibil cu realitatea, iar pulsiunile trebuie să se supună unei organizări

represive.

Totuşi, această concluzie, întotdeauna prezentă în spatele metapsihologiei freudiene, este eronată în măsura în care atribuie faptului brutal al penuriei ceva care în realitate este urmarea unei organizări specifice a penuriei şi a unei atitudini existenţiale specifice impusă de această organizare. Penuria a fost astfel organizată de-a lungul evoluţiei civilizaţiei (chiar dacă în moduri foarte diferite), încît mijloacele existente nu au fost repartizate colectiv în conformitate cu nevoile individuale; de asemenea, producţia bunurilor necesare satisfacerii necesităţilor nu a fost organizată în scopul satisfacerii cît mai depline a necesităţilor crescînde ale indivizilor. în loc de aceasta, atît *repartiţia* bunurilor insuficiente, cît şi efortul de a înlătura penuria, deci felul muncii, au fost impuse indivizilor mai întîi prin simpla folosire a forţei, mai tîrziu printr-o întrebuinţare mai raţională a forţei. Oricît de utilă a fost această raţionalitate pentru progresul întregului, totuşi ea a rămas o raţionalitate a dominaţiei, iar învingerea treptată a penuriei a fost indisolubil legată de interesele dominaţiei şi modelată de ele. Dominaţia se deosebeşte de exercitarea raţională a autorităţii. Ultima, inerentă oricărei diviziuni sociale a muncii, se bazează pe cunoaştere şi se limitează la administrarea funcţiilor şi instituţiilor necesare pentru buna funcţionare a întregului. Spre deosebire de aceasta, dominaţia este exercitată de un anumit grup sau de un individ cu intenţia de a se menţine într-o poziţie privilegiată şi de a-şi spori puterea. O astfel de dominaţie nu exclude progresul tehnic, material

şi intelectual, dar acesta este doar un produs secundar inevitabil, în timp ce penuria iraţională şi restricţiile continuă să existe.

Diferitele tipuri de dominaţie (asupra oamenilor şi asupra naturii) dau naştere unor forme istorice diferite ale principiului realităţii. Aşa de exemplu, o societate în care în mod normal toţi membrii muncesc pentru asigurarea traiului lor, va avea nevoie de alte moduri de reprimare decît o societate în care munca fizică constituie destinul exclusiv al unui anumit grup. Tot astfel, reprimarea va fi diferită ca întindere şi intensitate după cum producţia socială este orientată spre consum individual sau spre profit, după cum predomină economia de piaţă sau economia planificată, proprietatea colectivă sau proprietatea privată. Aceste deosebiri influenţează conţinutul principiului realităţii, căci orice formă a acestui principiu trebuie să se manifeste printr-un sistem de instituţii, relaţii sociale, legi şi valori care mijlocesc şi impun „modificările“ necesare ale pulsiunilor. Mai mult chiar, în timp ce orice formă a principiului realităţii impune un grad considerabil de control represiv al pulsiunilor, instituţiile istorice specifice ale principiului realităţii şi interesele specifice ale dominaţiei adaugă forme suplimentare de control, care le depăşesc pe cele necesare, indispensabile oricărei societăti umane civilizate. Acest control suplimentar impus de instituţiile specifice ale dominaţiei constituie, în concepţia noastră, *reprimarea suplimentară.*

Astfel, modificările şi devierile energiei pulsionale care devin necesare datorită perpetuării familiei monogame-

patriarhale, datorită diviziunii ierarhice a muncii sau datorită controlului public asupra existenţei private a individului sînt expresia reprimării suplimentare cerută de instituţiile unui *anumit* principiu al realităţii. Ele se adaugă restricţiilor pulsionale fundamentale (filogenetice), care caracterizează dezvoltarea omului de la animalul uman la *animal sapiens.* Capacitatea de a stăpîni şi dirija tendinţele pulsionale, de a transforma necesităţile biologice în nevoi şi dorinţe individuale mai curînd sporeşte satisfacţia decît o diminuează: „medierea“ naturii, învingerea dominaţiei ei constrictive constituie forma umană a principiului realităţii. La început astfel de restricţii instinctuale pot fi impuse de penurie şi de lunga dependenţă a animalului uman, dar ele devin privilegiul şi nota distinctivă a omului, făcîndu-l capabil să transforme necesitatea oarbă a satisfacerii trebuitelor într-o satisfacţie dorită.

„Înfrînarea“ pulsiunilor sexuale parţiale, progresul spre genitalitate ţin de acest strat fundamental al refulării care face posibilă o plăcere mai intensă: maturizarea organismului include maturizarea normală şi naturală a plăcerii. Totuşi dominarea pulsiunilor poate fi utilizată şi *împotriva* satisfacţiei; în istoria civilizaţiei represiunea fundamentală şi cea suplimentară se împletesc indisolubil, iar progresul firesc spre genitalitate este astfel organizat încît pulsiunile parţiale şi „zonele“ lor au fost aproape desexualizate pentru a corespunde unei anumite organizări sociale a existenţei umane. Soarta „simţurilor de proximitate” (mirosul şi gustul) oferă un bun exemplu pentru relaţia intimă între reprimarea (refularea) fundamentală şi cea

suplimentară. în legătură cu acest aspect, Freud scria: „în special componentele coprofile ale pulsiunii s-au dovedit incompatibile cu cultura noastră estetică, probabil, din momentul în care, datorită mersului biped omul şi-a depărtat de sol organul mirosului“§§. Există însă şi un alt aspect al reprimării

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

acestor simţuri de către civilizaţie: ele cad pradă tabuului care vizează plăcerea corporală prea puternică. Plăcerea mirosului şi gustului este „mult mai pronunţat o plăcere corporală, fizică şi de aceea îndeaproape înrudită cu plăcerea sexuală, decît plăcerea mai sublimată produsă de tonuri şi decit cea mai necorporală dintre toate plăcerile – plăcerea produsă de priveliştea unui lucru frumos”**.

Ober die allgemeinste Erniedrigung des Liebesleben, Ges, Werke, VIII, p. 90.
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Mirosul şi gustul oferă efectiv plăcerea nesublimată în sine (şi scîrbă nereţinută). Ele pun indivizii nemijlocit în relaţie (şi ii separă) fără intervenţia formelor generalizate şi conven- ţionalizate ale conştiinţei, ale moralei, ale esteticii. O astfel de nemijlocire este însă incompatibilă cu eficienţa *dominaţiei* organizate, cu o societate care „caută să izoleze oamenii, să creeze distanţe între ei şi să împiedice relaţiile spontane şi manifestările naturale proprii unor astfel de relaţii”[†]. Plăcerea simţurilor de proximitate este legată de zonele erogene ale corpului şi este o plăcere de dragul plăcerii. Dezvoltarea lor nestingherită ar erotiza organismul într-un grad care ar dăuna utilităţii sale sociale ca instrument de muncă.

De-a lungul intregului curs al istoriei civilizaţiei cunoscute nouă restricţiile pulsionale impuse de penurie au fost agravate prin măsuri impuse individului prin distribuirea inechitabilă a bunurilor existente şi prin diviziunea ierarhică a muncii; interesele dominaţiei au adăugat represiuni suplimentare organizării pulsiunilor cerută de principiul realităţii. Principiul plăcerii a fost detronat nu numai pentru că stătea în calea pro- gresului civilizaţiei, ci şi pentru că se împotrivea unei civilizaţii al cărei progres eternizează dominaţia şi truda. Freud pare să ateste acest fapt atunci cînd compară atitudinea civilizaţiei faţă de sexualitate cu atitudinea unui popor sau a

---

Ernst Schachtel. *On Memory and Childhood Amnesia,* în *A Study of Interpersonal Relations,* Patrick Mul- lahy, New York, Hermitage Press, 1950, p. 24.

[†] *Ibidem,* p. 26.

unei pături a populaţiei „care exploatează o altă pătură a populaţiei. Frica faţă de revolta celor împilaţi conduce la instituirea unor măsuri de prevedere extrem de severe”‡‡‡.

Modificarea pulsiunilor impusă de principiul realităţii afectează atît instinctul vieţii cît şi instinctul morţii; însă destinul acestuia poate fi înţeles pe deplin doar în lumina dezvoltării instinctului vieţii, adică a *organizării represive a sexualităţii.* Pulsiunile sexuale trebuie să suporte întreaga forţă a atacului realităţii. Organizarea lor culminează în subordonarea pulsiunilor sexuale parţiale primatului genitalităţii şi în punerea lor în slujba funcţiei de reproducere. Acest proces implică desprinderea libidoului de corpul propriu şi investirea lui într-un obiect străin aparţinînd celuilalt sex (depăşirea narcisismului primar şi secundar). Satisfacerea pulsiunilor parţiale şi a genitalităţii care nu este pusă în slujba reproducerii sînt tabuate ca perversiuni, corespunzător gradului lor de independenţă, sînt sublimate sau sînt transformate în funcţii auxiliare ale sexualităţii orientate spre reproducere. În majoritatea culturilor această sexualitate este canalizată spre instituţiile monogame. Organizarea amintită are ca urmare restrîngerea cantitativă şi calitativă a sexualităţii: unificarea pulsiunilor sexuale parţiale şi subordonarea lor funcţiei de reproducere modifică natura reală a sexualităţii – dintr-un „principiu“ autonom care guvernează întregul organism, ea este

‡‡‡ *Das Unbehagen în der Kultur,* 1953 (Lizenzausgabe von Imago Publishing Co. Ltd., London), p. 140.

transformată într-o funcţie specializată, limitată temporal, într-un mijloc pentru scop. Din perspectiva principiului plăcerii care guvernează pulsiunile sexuale „neorganizate“, reproducerea nu este decît un „produs secundar“.

Conţinutul primar al sexualităţii constă în „obţinerea de plăcere din zonele corpului care ulterior sînt puse în slujba reproducerii“§§

§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

. Freud insistă asupra faptului că fără organizarea sexualităţii în vederea reproducerii, ea ar exclude toate relaţiile nesexuale şi deci culturale, sociale chiar în stadiul genitalităţii mature heterosexuale: „Spunem cu aproximaţie acelaşi lucru cînd derivăm opoziţia dintre cultură şi sexualitate din faptul că iubirea sexuală este un raport între două persoane faţă de care un al treilea nu poate fi decît de prisos şi perturbator, în timp ce cultura se bazează pe relaţii între un număr mai mare de oameni. Iubirea la apogeu exclude interesul pentru lumea înconjurătoare; cuplul de îndrăgostiţi îşi este sieşi suficient, nu are nevoie nici măcar de propriul copil pentru a fi fericit”**.

Abriss der Psychoanalyse, p. 15.
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Mai înainte, discutînd deosebirea dintre pulsiu- nile sexuale şi cele de autoconservare, Freud atrăgea atenţia asupra pericolului pe care-l poate prezenta sexualitatea: „Este incontestabil că exercitarea ei nu este întotdeauna profitabilă pentru individ, aşa cum se întîmplă cu alte funcţiuni; o plăcere excesiv de intensă pune viaţa în pericol şi o suprimă adesea”[††]. Dar

---

Das Unbehagen în der Kultur, p. 144.

††

cum se împacă această determinare a sexualităţii ca o forţă esenţialmente explozivă cu definiţia Erosului ca „tendinţa de a antrena organicul în unităţi tot mai mari”‡, „de a crea unităţi tot mai mari şi a le conserva”?§ Cum poate deveni sexualitatea

* * *Vorlesungen zur Einführung în die Psychoanalyse,* Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, 1926, p. *428.*

‡

„înlocuitorul probabil” al „instinctului perfecţiunii”, forţa care „face ca lumea să ţină”?** Cum poate această reprezentare despre caracterul asocia! al sexualităţii să se transforme în „premisa... ca relaţiile de iubire (sau relaţiile afective) să constituie şi esenţa sufletului colectiv” ?****** Această contradicţie evidentă nu este

---

Jenseits des Lustprinzip, p. *45.*
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

suprimată dacă se atribuie trăsăturile explozive doar primei concepţii despre sexualitate şi cele constructive doar Erosului, căci acesta le presupune pe ambele. în lucrarea „Das Unbehagen în der Kultur”, în prelungirea pasajului citat mai sus, Freud se referă la ambele aspecte: „în nici un alt caz Erosul nu-şi trădează atît de clar trăsătura sa

---

Abrissder Psychoanalyse, p. *11.*

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

esenţială, tendinţa de a face din mai mulţi unul; însă din momentul în care el, fapt devenit proverbial, şi-a atins scopul în iubirea a doi oameni, el nu mai vrea să meargă mai departe". Contradicţia nu poate fi rezolvată nici prin plasarea forţelor constructive din punct de vedere cultural ale Erosului doar în formele sublimate ale sexualităţii; după Freud tendinţa de a crea unităţi tot mai mari caracterizează natura biologico-organică a Erosului.

în acest moment al interpretării noastre, în loc de a încerca să punem de acord aceste două aspecte contradictorii ale sexualităţii, ar trebui să ne decidem pentru ideea că ele oglindesc tensiunea internă, nerezolvată a teoriei lui Freud: împotriva reprezentării sale despre conflictul „biologic" inevitabil dintre principiul plăcerii şi principiul realităţii, dintre sexualitate şi civilizaţie se impune ideea despre forţa unificatoare şi eliberatoare a Erosului care este încătusată şi nimicită de o civilizaţie bolnavă. Această idee ar însemna că Erosul *liber* nu exclude relatii culturale sociogene durabile, că el se opune doar unei organizări suprarepresive a relaţiilor sociogene sub un principiu care constituie negarea principiului plăcerii. Freud îndrăzneşte să avanseze ideea unei „comunităţi de cultură bazate pe asemenea cupluri de indivizi care, saturate libidinal în interior, sînt legate între ele prin comunitatea de muncă şi de interese"††.

Massenpsychologie und Ich-Analyse, Ges. Werke, XIII, p. 100. ****** *Ibidem.*

††
††
††

Dar el adaugă că o astfel de „stare ideală” nu există şi nu a existat niciodată, că cultura „presupune o cantitate maximă de libido deturnat” că „limitarea sexualităţii este inevitabilă”. Freud găseşte temeiul antagonismului dintre cultură şi sexualitate în pulsiunile agresive, care se împletesc strîns cu sexualitatea: ele ameninţă în permanenţă să distrugă civilizaţia şi constrîng cultura „să folosească toate mijloacele pentru a stăvili pulsiunile agresive ale omului”. „De aici, deci, recurgerea la metode care sînt menite să-i determine pe oameni să apeleze la identificări şi la relaţii de dragoste inhibate sub raportul scopului, de aici restrîngerea vieţii sexuale”.

Das Unbehagen în der Kultur, p. *1M.*

Freud arată, însă, că de fapt acest sistem de refulare şi reprimare nu rezolvă conflictul. Civilizaţia este antrenată într-o dialectică distrugătoare: restricţiile de durată impuse Erosului slăbesc în cele din urmă instinctul vietii şi eliberează astfel tocmai acele forte împotriva cărora au fost chemate să acţioneze – forţele distrugerii. Dialectica aceasta, care reprezintă nucleul aproape necercetat şi aproape tabuat al metapsihologiei freudiene, va trebui analizată ulterior mai în profunzime; aici vrem să utilizăm concepţia antagonistă a lui Freud asupra Erosului pentru a cunoaşte formele istorice specifice de refulare care au fost impuse de principiul realităţii dominant pînă acum.

Introducînd conceptul de „reprimare suplimentară" am canalizat discuţia spre instituţiile şi relaţiile care constituie „corpul" social al principiului realităţii. Ele nu reprezintă doar manifestările schimbătoare ale unuia şi aceluiaşi principiu al realităţii, ci transformă efectiv acest principiu. Ca urmare, efortul nostru trebuie să pună în lumină întinderea şi limitele formelor de reprimare dominante proprii culturii contemporane şi să le prezinte în concepte adecvate principiului realităţii particular care a guvernat originile şi dezvoltarea acestei culturi. L-am denumit *principiul randamentului* pentru a sublinia că sub domnia sa societatea stratifică membrii ei în functie de randamentul lor economic concurenţial. Evident, nu este singura formă de principiu al realităţii cunoscut de istorie: alte forme de organizare socială au fost hotărîtoare nu numai în culturile primitive, ci s-au

Ibidem, p. 149.

menţinut pînă în epoca modernă.
Principiul randamentului, care este principiul dominant şi în continuă expansiune al societăţii bazate pe cîştig şi concurenţă, presupune o lungă dezvoltare anterioară de-a lungul căreia dominaţia a cunoscut o raţionalizare progresivă. Controlul asupra randamentului social al muncii asigură acum într-o măsură mai mare şi în conditii mai > '
bune perpetuarea societăţii. Pentru mult timp, interesele dominaţiei şi cele ale totalităţii se suprapun: utilizarea aparatului productiv orientată spre profit satisface nevoile şi posibilităţile individului. Pentru marea majoritate a populaţiei gradul şi modul satisfacerii sînt determinate prin propriul efort, dar acest efort esLe muncă pentru un aparat pe care ei nu-l conduc, care acţionează ca o forţă independentă, căruia indivizii trebuie să i se subordoneze dacă vor să trăiască. Iar această forţă devine cu atît mai străină, cu cît diviziunea muncii devine mai specializată. Oamenii nu mai trăiesc propria lor viaţă, ei îndeplinesc funcţii stabilite dinainte. Atunci cînd muncesc ei nu-şi satisfac propriile necesităţi şi nu-şi exercită capacităţile, ci muncesc *înstrăinat.* Munca a devenit *generală* şi tot astfel restricţiile impuse libidoului: timpul de muncă, ce constituie cea mai mare parte a vieţii omului, este un timp chinuitor, căci munca înstrăinată înseamnă absenţa satisfacţiei, negarea principiului plăcerii. Libidoul este deviat spre activităţi utile din punct de vedere social prin care individul creează pentru sine doar în măsura în care munceşte pentru aparat, avînd de realizat lucruri care de cele mai multe ori nu coincid cu adevăratele lui capacităţi şi dorinţe.

Totuşi – şi acest punct este decisiv –

energia instinctuală astfel deturnată nu revine pulsiunilor agresive (nesublimate) întrucît utilizarea ei socială (în muncă) conservă şi chiar îmbogăţeşte viaţa individului. Restricţiile impuse libidoului par cu atît mai raţionale, cu cît devin mai universale şi cu cît îşi pun amprenta asupra ansamblului societăţii. Ele acţionează asupra individului ca legi obiective şi ca forţe interiorizate: autoritatea socială este preluată de conştiinţa morală a individului şi de inconştientul său şi se manifestă ca dorinţă şi morală proprie, ca împlinire. În dezvoltarea „normală“ individul îşi trăieşte „liber“ refularea ca propria-i viaţă: el doreşte ceea ce trebuie să dorească; satisfacţiile sale îi aduc lui şi celorlalţi foloase; el este întrucîtva fericit şi uneori foarte fericit. Această fericire care se produce în rarele clipe de răgaz dintre zilele sau nopţile de muncă, dar de multe ori chiar în timpul muncii îi permite omului să-şi continue activitatea transformînd munca sa şi a celorlalţi într-un proces continuu. Activitatea sa erotică se acordă cu activitatea sa profitabilă pentru societate. Reprimarea dispare în spatele marii ordini obiective a lucrurilor care îi răsplăteşte mai mult sau mai puţin adecvat pe indivizii integraţi, asigurînd astfel mai mult sau mai puţin adecvat continuitatea societăţii ca întreg.

Paralel cu această dezvoltare a dominaţiei se agravează şi conflictul dintre sexualitate şi cultură. Sub dominaţia principiului randamentului trupul şi sufletul devin instrumente ale activităţii de muncă înstrăinate; ele pot funcţiona ca atare doar dacă sacrifică

libertatea subiectului-obiect libidinal care este în mod originar omul. Împărţirea *timpului,* joacă un rol hotărîtor în această transformare. Numai *temporar,* în timpul zilei de muncă, omul este un instrument al activităţii înstrăinate; în restul timpului el este liber pentru sine însuşi. (Dacă ziua medie de muncă, inclusiv pregătirea pentru muncă şi drumul de acasă pînă la locul de muncă şi de acolo înapoi, constă din **10** ore, iar nevoia biologică de somn şi hrană necesită încă **10** ore, atunci în cea mai mare parte a vieţii rămîn patru ore timp liber la fiecare 24 de ore). Acest timp liber stă la dispoziţie pentru plăcere. Dar principiul plăcerii care guvernează sinele este „în afara timpului“ şi în sensul că el luptă împotriva fărîmiţării temporare a plăcerii, împotriva împărţirii ei în doze mici. O societate dominată de principiul randamentului trebuie să impună o astfel de împărţire întrucît organismul trebuie educat încă de la început în spiritul înstrăinării §§§. El trebuie

§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

învătat să renunţe la satisfacţia nelimitată şi nefolositoare, la „veşnicia plăcerii”. În afară de aceasta, înstrăinarea şi reglementarea zilei de muncă afectează şi timpul liber. Această coordonare nu trebuie în nici un caz impusă din afară, de instituţiile sociale şi în mod normal nici nu este impusă. Controlul pro- priu-zis asupra timpului liber se realizează prin durata zilei de muncă, prin rutina obositoare şi mecanică a activităţii de muncă înstrăinate; acestea fac ca repaosul să se transforme în destindere pasivă şi în „refacere” a energiei pentru muncă. Doar în ultimul stadiu al civilizaţiei industriale, cînd creşterea producţiei ameninţă să arunce în aer legile impuse de dominaţia represivă, tehnica manipulării maselor a dezvoltat o industrie a distractiilor care ia direct sub control timpul liber sau statul a preluat direct impunerea unui astfel de control. Individul nu trebuie lăsat singur. Căci necontrolată şi cu ajutorul unei inteligenţe libere care ia act de posibilităţile de eliberare de realitatea reprimării, energia sinelui s-ar revolta împotriva restricţiilor tot mai alienante care i se impun şi ar tinde să cuprindă un cîmp tot mai mare de relaţii existenţiale,

---

Desigur orice tip de societate, orice civilizaţie trebuie să ceară de la membrii ei o cantitate de timp de muncă pentru crearea celor necesare traiului, precum şi pentru un trai bun. Insă nu orice fel de muncă este incompatibilă cu principiul plăcerii. Relaţiile umane legate de muncă îi conferă „multe componente libidinale, narcisice, agresive şi chiar erotice” (Freud. *Das Unbehagen în der Kultur,* **p.** 110). Conflictul insolubil există nu între muncă (principiul realităţii) şi Eros (principiul plăcerii), ci între munca înstrăinată (principiul randamentului) şi Eros. Vom discuta mai tîrziu conceptul de muncă neinstrăinată, libidinală.

ceea ce ar anihila eul adaptat realităţii şi acţiunile sale represive.

Organizarea sexualităţii oglindeşte principalele caracteristici ale principiului randamentului şi ale organizării societăţii care-i corespunde. Freud insistă asupra aspectului centralizării. Aceasta se manifestă în special în „unificarea“ diferitelor obiecte ale pulsiunilor parţiale în obiectul libidinal aparţinînd celuilalt sex şi în instituirea supremaţiei genitalului. în ambele cazuri procesul de unificare este represiv, adică pulsiunile parţiale nu se dezvoltă „liber“ spre o treaptă „superioară“ de satisfacere, ci sînt blocate şi reduse la rolul de funcţie ajutătoare. Acest proces realizează desexualizarea corpului, necesară din punct de vedere social: libidoul este concentrat într-o parte a corpului, fapt prin care se creează posibilitatea ca aproape întreg restul corpului să fie folosit ca instrument de muncă. Limitarea temporală a libidoului este completată de restrînge- rea sa spaţială.

Iniţial pulsiunea sexuală nu cunoaşte nici o limită temporală sau spaţială a subiectelor şi obiectelor sale; sexualitatea este de la natură „polimorf-perversă“. Organizarea socială a pulsi- unii sexuale califică drept perversiuni practic toate manifestările care nu servesc reproducerii sau n-o pregătesc. Fără cea mai severă reprimare ele s-ar împotrivi sublimării de care depinde dezvoltarea culturii. După Fenichel „obiectul sublimării îl constituie tendinţele pregenitale“, iar primatul genitalului premisa ei***.

****

Freud se întreabă de ce tabuarea perversiunilor este menţinută cu atîta severitate. El ajunge la concluzia că „nimeni nu ar putea uita că ele sînt nu numai ceva detestabil, ci şi ceva monstruos şi înfricoşător: ca şi cum ar fi considerate ispititoare iar faţă de cei care le practică ar trebui învinsă o invidie ascunsă“[†].

[†] *The* ***Psychoanalytic*** *Theory of Neurosis,* **p. 142.**

Perversiunile par să ofere o *promesse de bonheur* mai mare decît cea a sexualităţii normale. De unde provine această promisiune? Freud accentuează caracterul „exclusiv“ al abaterii de la normă, împotrivirea ei faţă de actul sexual orientat spre reproducere. Astfel, perversiunile exprimă un protest împotriva subordonării sexualităţii faţă de reproducere şi împotriva instituţiilor care o apără. Teoria psihanalitică vede în practicile care împiedică procrearea o opoziţie faţă de perpetuarea lanţului reproducerii şi deci împotriva dominaţiei paterne, o încercare de a împiedica „reapariţia tatălui“[‡].

***Vorl**esungen zur Einführung* în *die Psychoanalyse,* p. **332.**

Perversiunile par să refuze întreaga înrobire a eului plăcerii de către eul realităţii. Pretenţia lor de libertate pulsională într-o lume a reprimării le atestă ca un refuz a acelor sentimente de vinovăţie care însoţesc refularea sexuală.

Datorită revoltei împotriva principiului

C. Barg. *Zur Psychoanalyse der Prostitution,* în Imago, **XXIII,** Nr. **3, 1937,** p. 345.

randamentului în numele principiului plăcerii devine evidentă afinitatea adîncă a perversiunilor cu fantezia, acea activitate psihică „care rămîne **în** afara examenului realităţii, subordonîndu-se doar principiului plăcerii“**.
Fantezia nu joacă doar un rol decisiv în

Rank. *Sexualität und Schuldgefühl,* Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, **1926,** p. **103.**
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

manifestările perverse ale sexualităţii ci, ca facultate de reprezentare artistică, asociază perversiunea cu imaginile originare ale libertăţii şi împlinirii depline. în cadrul unei ordini sociale represive care pune pe acelaşi plan normalul, ceea ce este folositor din punct

---

Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, Ges. Werke, VIII, p. **23**4.

de vedere social, şi binele, manifestările plăcerii de dragul plăcerii trebuie să apară ca „flori ale răului”. în faţa unei ordini sociale în cadrul căreia sexualitatea slujeşte ca mijloc unui scop util, perversiunile apără sexualitatea ca scop în sine. Prin aceasta ele se situează în afara domeniului de acţiune al principiului randamentului şi îi amenintă temeliile. Ele instituie relaţii libidinale pe care societatea trebuie să le condamne întrucît ele ameninţă procesul de civilizaţie care transformă organismul într-un instrument de muncă. Ele sînt simbolul a ceea ce a trebuit să fie reprimat pentru ca să triumfe refularea şi să se impună dominarea tot mai eficientă a omului şi a naturii – un simbol al identităţii distrugătoare dintre libertate şi fericire. în afară de aceasta, concesiile făcute exercitării perversiunilor nu periclitează doar perpetuarea neîntreruptă a forţei de muncă ci, poate, umanitatea însăşi. Contopirea Erosului şi a Thanatosului, care, chiar în cazul existenţei umane normale este instabilă, ameninţată, pare aici să fie împinsă dincolo de limita de periculozitate. Iar dizolvarea acţiunii lor comune pune în evidenţă elementele erotice ale instinctului morţii, precum şi elementele thanatice ale pulsiunii sexuale. Perversiunile conduc spre ideea că Erosul şi Thanatosul sînt în ultimă instanţă identice sau că erosul este subordonat instinctului morţii. Sarcina culturală (sarcina vitală?) a libidoului – „de a face inofensivă această pulsiune distrugătoare

Rank. *Sexualität und Schuldgefühl,* p. **74.**

” devine aici imposibilă: pulsiunea care tinde spre satisfacere integrală regresează de la principiul plăcerii la principiul Nirvana. Cultura a sesizat, şi sancţionat acest mare pericol: ea aprobă împletirea instinctului morţii şi a Erosului în creaţiile foarte sublimate (şi monogame) ale *Liebestod,* condamnînd formele de expresie ale

---

Erosului mai puţin evoluate, dar mai apropiate de Eros ca scop în sine.

Nu există o organizare socială a instinctului morţii care să corespundă celei a Erosului: profunzimea la care acţionează această pulsiune o apără de o astfel de organizare sistematică şi metodică; doar cîteva din manifestările sale derivate sînt accesibile controlului. Ca element component al satisfacţiei sadico-masochiste, el devine obiectul unei tabuări stricte, asemeni tuturor perversiunilor. Şi totuşi întregul proces al culturii devine posibil doar prin transformarea şi utilizarea instinctului mortii sau a ramificaţilor sale. Devierea tendinţelor de distrugere primare de la eu asupra lumii exterioare alimentează progresul tehnologic, iar contribuţia instinctului morţii la formarea supraeului realizează supunerea eului plăcerii faţă de principiul realităţii şi consolidează morala culturală. în această transformare instinctul morţii este pus în slujba Erosului; impulsurile agresive furnizează energie pentru modificarea, stăpînirea şi utilizarea constantă a naturii în folosul umanităţi. Atacînd lucruri, animale (şi uneori chiar oameni), descom- punîndu-le, modificîndu-le şi distrugîndu-le, omul îşi extinde dominaţia asupra lumii, urcînd astfel pe trepte tot mai înalte ale civilizaţiei. Dar civilizaţia conservă întotdeauna însemnul componentelor ei thanatice:

,, ... Se pare că sîntem siliţi să acceptăm ipoteza sumbră că în structura şi substanţa oricărui efort uman constructiv este inclus principiul morţii, că nu există impuls progresiv care să nu fie paralizat,

---

Freud. *Das ökonomische Problem des Masochismus, Ges.* Werke, XIII, **p. 376.**

că intelectul nu oferă o protecţie sigură împotriva barbariei violente“.

Tendintele distructive care sînt canalizate spre scopuri utile din punct de vedere social îşi trădează din cînd în cînd originea într-un impuls care sfidează orice tendinţă constructivă. Din spatele motivelor raţionale şi raţionalizate ale

războaielor împotriva duşmanilor naţionali şi a grupurilor duşmane, pentru cucerirea distructivă a timpului, spaţiului şi a oamenilor partenerul thanatic al Erosului se manifestă cu adeziunea constantă şi participarea victimei.***

„în constituirea personalităţii pulsiunile distructive se manifestă cel mai clar în

---

Wilfrid Trotter. *Instincts of the Herd în Peace and War,* London, Oxford University Press, **1953,** p. 196.

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

formarea supraeului “†††. Desigur, supraeul, datorită rolului său de apărare împotriva impulsurilor „ne- realiste” ale sinelui, datorită funcţiei sale în depăşirea durabilă a complexului Oedip, structurează şi susţine unitatea eului, asigură dezvoltarea sa conformă

Vezi **S.** Freud. *Warum Krieg,* Ges. Werke, **XVI, p. 13.**

principiului realităţii, acţionînd astfel în slujba Erosului. Dar el îşi atinge scopurile opunînd eul sinelui, orientînd pulsiunile agresive împotriva unei părţi a personalităţii, divizînd unitatea acesteia; astfel el se pune din nou în slujba adversarului instinctului vieţii. Această distructivitate orientată spre interior constituie nucleul moral al personalităţii mature. Conştiinţa morală, acest organ extrem de preţios al individului cultivat se dovedeşte a fi impregnat de instinctul morţii; imperativul categoric pe care-l impune supraeul, rămîne un imperativ al autodistrugerii care asigură existenţa socială a personalităţii. Refularea afectează atît instinctul morţii cît şi instinctul vieţii. în mod normal legătura dintre ele este una sănătoasă, dar severitatea supraeului împinsă prea departe ameninţă permanent acest echilibru. „Este ciudat că omul, pe măsură ce îşi îngrădeşte agresiunea orientată spre exterior, devine cu atît mai sever, adică agresiv în propriul ideal al eului, împotriva eului său”‡. La

---

Franz Alexander. *Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit,* **p. 221.**

limită, supraeul poate deveni în

Das Ich und das Es, Ges. Werke, **XIII, p. 284.**

melancolie un loc de „cultivare a instinctului morţii”, un fel de sediu central al pulsiunilor morţii”§§.
Acest pericol extrem îşi are rădăcinile în situatia *normală* a eului. întrucît activitatea sa de sublimare „are ca urmare eliberarea pulsiunilor agresive în supraeu, prin lupta sa împotriva

§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§

libidoului, el se expune pericolului agresiunii şi morţii. Dacă eul este supus agresiunii supraeului sau îi cade victimă, soarta sa este asemănătoare celei a protistelor care pier sub acţiunea produselor de dezasimilaţie pe care ele însele le-au eliminat”**.
Iar Freud adaugă că „în sens economic ...

Ibid., **p. 287.**
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

morala supraeului este un astfel de produs de dezasimilare”.

În acest context metapsihologia freudiană este confruntată cu dialectica fatală a civilizaţiei, al cărei progres conduce la eliberarea crescîndă a forţelor distructive.

LIMITELE ISTORICE ALE PRINCIPIULUI RANDAMENTULUI

*Das **Ich** und das Es,* Ges. **Werke, XIII, p. 287.**

în analizele anterioare am încercat să desprindem cîteva trăsături fundamentale ale structurii pulsionale ale culturii şi în special să definim principiul realităţii sub semnul căruia a stat progresul culturii şi civilizaţiei occidentale. Am folosit termenul de principiul randamentului pentru a denumi acest principiu; de

Capitolul VI al lucrării *Eros şi civilizaţie.*

asemenea, am încercat să demonstrăm că dominaţia şi înstrăinarea care provin din organizarea socială a muncii sînt acelea care determină într-o mare măsură cerinţele impuse pulsiunilor de către acest principiu al realităţii. Se pune întrebarea dacă trebuie să considerăm ca indiscutabilă perpetuarea dominaţiei principiului randamentului (astfel încît dezvoltarea culturii ar trebui considerată doar din perspectiva acestui principiu) sau, dacă, dimpotrivă, principiul randamentului nu a creat premisele pentru un principiu al realităţii calitativ deosebit, nerepresiv. Această întrebare s-a impus de la sine atunci cînd am confruntat teoria psihanalitică despre om cu cîteva tendinţe istorice fundamentale:

1. Tocmai progresul culturii şi al civilizaţiei realizat sub domnia principiului randamentului a condus spre un nivel al productivităţii care ar permite reducerea la un minimum a cheltuielilor de energie pulsională pentru munca înstrăinată. în această lumină, menţinerea organizării represive a pulsiunilor apare ca fiind impusă nu atît de „lupta pentru existenţă”, cît mai curînd de interesul de a perpetua această luptă – interes al dominaţiei.

2. Filozofia occidentală reprezentativă a dezvoltat un concept al raţiunii care conţine trăsăturile esenţiale ale principiului randamentului. Aceeaşi filozofie ajunge la viziunea unei forme superioare de raţiune care reprezintă tocmai negarea acestor trăsături, întrucît ea este receptivitate, contemplaţie,

---

Este vorba de cap. II şi **IV** al lucrării, acesta din urmă fiind intitulat „Dialectica civilizaţiei” (n. trad.)

bucurie. Din spatele definirii subiectului în termenii activităţii productive a eului, activitate caracterizată de o continuă autotranscendere, apare imaginea mîntuirii eului: oprirea oricărei transcenderi într-o formă de existent care a absorbit orice devenire şi care este pentru sine şi cu sine în orice alteritate.

Problema caracterului istoric şi a limitelor istorice ale principiului randamentului este de o importanţă hotărîtoare pentru teoria lui Freud. Am văzut că el identifica una din formele principiului realităţii (principiul randamentului) cu principiul realităţii în general. Ca atare, dialectica pe care Freud o atribuie culturii îşi pierde caracterul fatal dacă principiul randamentului se dovedeşte a fi doar o formă istorică specifică a principiului realităţii. Mai mult chiar, întrucît Freud identifică şi caracterul istoric al pulsiunilor cu „natura” lor, relativitatea principiului randamentului ar afecta chiar concepţia sa fundamentală asupra dinamicii pulsionale a Erosului şi Thanatosului: sub domnia unui alt principiu al realităţii, relaţiile dintre ele, precum şi dezvoltarea lor vor fi altele. Dar teoria freudiană a pulsiunilor oferă unul din argumentele cele mai puternice *împotriva* caracterului relativ (istoric) al principiului randamentului. Dacă sexualitatea este, potrivit esenţei ei, antisocială şi asocială, iar distructivitatea – manifestarea unei pulsiuni primare, atunci ideea unui principiu al realităţii nerepresiv nu este decît speculaţie goală.

Teoria freudiană a pulsiunilor indică direcţia în care trebuie cercetată problema. Principiul randamentului

impune o organizare represivă tot mai perfecţionată a sexualităţii şi a pulsiunii distructive. De aceea, dacă procesul istoric tinde să desfiinţeze instituţiile principiului randamentului, atunci el va desfiinţa totodată şi organizarea pulsiunilor corespunzătoare acestuia, adică va elibera pulsiunile de restricţiile şi devierile cerute de principiul randamentului. Aceasta ar însemna apariţia posibilităţii de eliminare treptată a reprimării suplimentare, ceea ce ar implica absorbirea sau neutralizarea unui domeniu cres- cînd al distructivităţii de către Erosul întărit. Desigur, teoria lui Freud interzice construirea vreunei utopii psihanalitice. Dacă acceptăm teoria sa şi susţinem totuşi că în reprezentarea unei culturi nerepresive este conţinută o sub- stanţă istorică, atunci aceasta trebuie dedusă din însăşi teoria freudiană a pulsiunilor. Trebuie să examinăm concepţiile sale pentru a constata dacă conţin elemente ce trebuie să fie reinterpre- tate. Această metodă corespunde celei pe care am folosit-o în dezvoltările sociologice anterioare. Acolo am încercat să „citim“ osificarea principiului realităţii în condiţiile istorice pe care el le-a produs; aici încercăm să „citim“ în destinul istoric al pulsiunilor dacă există posibilitatea dezvoltării lor nerepresive. Un astfel de procedeu impune o critică a principiului realităţii actual în numele principiului plăcerii, o reevaluare a relaţiei antagonice existente pînă acum între aceste două dimensiuni ale existenţei umane.

Freud afirmă că conflictul esenţial

dintre cele două principii este inevitabil; în elaborarea ulterioară a teoriei sale acest caracter inevitabil nu mai pare atît de indiscutabil. Conflictul, sub forma pe care o îmbracă în cultură, este determinat şi perpetuat de Ananke, de penurie, de lupta pentru existenţă. (Nici forma ultimă a teoriei pulsiunilor centrată în jurul conceptelor de Eros şi instinct al morţii nu suprimă această teză; acum penuria apare ca nevoia şi imperfecţiunea inerente vieţii organice.) Lupta pentru existenţă face inevitabilă modificarea represivă a pulsiunilor tocmai pentru că nu există suficiente bunuri şi resurse pentru o satisfacere deplină şi lipsită de durere şi efort a pulsiunilor. Dacă acest lucru este adevărat, atunci organizarea represivă a pulsiunilor în lupta pentru existenţă trebuie atribuită unor factori *exogeni* – exogeni în sensul că ea nu este proprie „naturii“ pulsiunilor, ci rezultă din condiţiile istorice specifice în care se dezvoltă pulsiunile. După Freud această distincţie este neesenţială, întrucît pulsiunile înseşi sînt „istorice“[§§§];

§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§

nu există structură pulsională „în afara“ structurii istorice. Faptul nu ne dispensează de necesitatea de a face distincţia, însă ea trebuie făcută *în interiorul* structurii istorice. Aceasta apare stratificată pe două nivele: a) nivelul filogenetic, dezvoltarea animalului uman în luptă cu natura şi b) nivelul sociologic, dezvoltarea indivizilor civilizaţi şi a grupelor de indivizi în luptă între ele şi cu mediul. Cele două nivele se află într-o permanentă şi indisolubilă interacţiune, dar factorii care au apărut în cadrul nivelului social sînt, în raport cu primul nivel – cel biologic, factori exogeni, avînd de aceea o altă pondere şi o altă valoare (deşi pe parcursul dezvoltării pot „coborî” pînă la primul nivel); ei sînt mai relativi, se pot modifica mai rapid şi aceasta fără a periclita dezvoltarea speciei sau a-i imprima un sens descendent. Această diferenţă în originea modificării instinctelor stă la baza distincţiei pe care am făcut-o între reprimarea „inevitabilă“ şi cea suplimentar
ă** . Cea din

Vezi de exemplu: *Jenseits des Lustprinzips.*
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

urmă se naşte şi realizează la nivel sociologic.

Freud este conştient de existenţa elementelor istorice în cadrul structurii pulsionale a omului. în discutarea religiei ca o formă istorică de „iluzie”, el aduce următorul argument care contrazice poziţia sa: „Oamenii sînt foarte puţin accesibili pentru argumentele raţionale, fiind dominaţi de dorinţele lor pulsionale. Atunci de ce trebuie să fie privaţi de o satisfacere pulsională, oferind u-li-se în schimb argumente raţionale?“ Şi el răspunde: „Desigur, oamenii sînt astfel, dar v-aţi întrebat dacă este necesar ca ei să fie astfel sau dacă natura lor interioară le impune aceasta?“

Ibidem, p. **40.**

. Totuşi, în teoria sa a pulsiunilor Freud nu trage concluzii decisive din această distincţie istorică, ci atribuie ambelor nivele o valoare egală şi generală. Faptul dacă restricţiile sînt impuse de penurie sau *de distribuirea* inegală a penuriei, de lupta pentru existenţă sau deinteresul dominaţiei nu este hotărî- tor pentru metapsihologia sa. Şi într-adevăr, cei doi factori – cel filogenetic-biologic şi cel sociologic – s-au contopit pe parcursul dezvoltării de pînă acum a istoriei. Dar această contopire a devenit de mult timp „nefirească", ca şi „modifi- carea" represivă a principiului plăcerii de către principiul realităţii. Refuzul constant al lui Freud de a admite o posibilitate reală de eliberare de această modificare presupune deci că penuria şi dominaţia sînt eterne, idee care a devenit astăzi discutabilă. Datorită acestei idei un factor exterior este învestit cu demnitatea teoretică a unui element inerent vieţii sufleteşti, inerent chiar pulsiunilor primare. Avînd în vedere perspectivele civilizaţiei, precum şi interpretarea freu- diană a dezvoltării pulsiunilor, trebuie să punem sub semnul întrebării corectitudinea acestei idei. Dacă civilizaţia se dezvoltă spre un stadiu supe- rior de libertate, atunci trebuie să luăm în serios posibilitatea istorică, poate chiar necesitatea istorică a unei eliberări treptate a dezvoltării pulsionale de restricţiile care i-au fost impuse pînă acum.

Pentru **a** deduce din teoria lui Freud despre pulsiuni ipoteza unei culturi nerepresive trebuie să examinăm din nou concepţia sa asupra pulsiuni- lor primare,

---

Ibidem, *Die Zukunft einer Illusion,* Ges. Werke, XIV, p. 370.

asupra scopurilor şi interrelaţiilor lor. După Freud instinctul morţii este acela care se opune înainte de toate ipotezei unei culturi nerepresive. însăşi existenţa unei astfel de pulsi- uni pare să conducă „automat“ la întreaga ţesătură de restrictii şi controale introduse de cul- tură: caracterul înnăscut al distructivităţii generează caracterul perpetuu al represiunii.

Examenul nostru trebuie deci să înceapă cu analiza freudiană a instinctului morţii.

Am văzut că, în ultima teorie a pulsiunilor, ambele pulsiuni primare – Eros şi Thanatos – sint caracterizate de „tendinţa inerentă oricărui organism viu de a restabili un stadiu anterior pe care a trebuit să-l părăsească sub influenţa unor forţe perturbatoare externe“.

Freud vede în această tendinţă regresivă o expresie a „inerţiei vieţii organice“, pe care o explică prin următoarea ipoteză: în momentul în care viaţa organică s-a născut din materia neînsufleţită a apărut o „tensiune“ puternică de care tinărul organism a încercat să se elibereze printr-o reîntoarcere la anorganic “§§§. în

---

Jenseits des Lustprinzips, **p. 38.**
§§
§§
§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

stadiul primitiv al vieţii organice drumul spre existenţa anorganică era probabil foarte scurt, iar a muri era un lucru simplu. însă cu timpul, „influenţele exterioare“ au prelungit acest drum, constrîngind organismul la „ocoluri tot mai lungi şi tot mai complicate pentru a ajunge la moarte“. Cu cit ocolul este mai lung şi mai complicat, cu atit organismul este mai diferenţiat şi mai puternic: în cele din urmă el cucereşte lumea şi o transformă în domeniul său. Totuşi scopul originar al pulsiunilor se conservă: reîntoarcerea la viaţa anorganică, la materia „moartă”. Exact în acest punct al dezvoltării ipotezei sale celei mai interesante' Freud repetă de mai multe ori că factorii exogeni sînt aceia care determină dezvoltarea primară a pulsiunilor. Sub presiunea „forţelor externe, perturbatoare” organismul a fost silit să abandoneze starea anterioară; „succesele dezvoltării organice trebuie să le punem pe seama influenţelor externe, perturbatoare, care contrazic organismul în tendinţa sa spre stagnare; factorii exteriori hotărîtori au suferit modificări care i-au făcut capabili să impună substanţei care a supra- vietuit devieri din ce în ce mai mari de la drumul vital primar“**.

Ibidem, **p.** 40.
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Dacă moartea organismului este provocată de „motive interne”[‡], ocolul prin care se ajunge la moarte este determinat de factori externi. Freud presupune că aceşti factori trebuie căutaţi în „istoria pămîntului şi a relaţiilor sale cu

---

Ibidem, **p.** 39, 40, 41.

soarele”.
Dar dezvoltarea animalului „om” nu se limitează la istoria geologică; pe baza istoriei naturale, omul devine subiectul şi obiectul propriei sale istorii. Dacă la început deosebirea dintre Eros şi Thanatos era foarte mică, pe parcursul istoriei animalului uman ea creşte considerabil, devenind o caracteristică

Ibidem, p. 40.

esenţială a însuşi procesului istoric. Diagrama care urmează poate ilustra construcţia freudiană a dinamicii pulsionale fundamentale. Această diagramă schiţează succesiunea istorică ce începe cu viaţa organică (stadiul 2 şi 3), trece prin faza de formare a celor două pulsiuni primare (5) pentru a ajunge în faza „modificării” pulsiunilor umane de către cultură (6 la 7). Stadiile 3 şi 6 constituie momentele de cotitură. Ambele sînt condiţionate de factori externi dato-

Stadii 1

2-3

4

Principiul realităţii. Principiul plăcerii
Ananke. Lupta pentru existenţă

Materia anorganică

---------- --------

4
-

Eras
combinare celulelor germinale
Tendinţa de reîntoarcere la stadiul anorganic

Sexualitate
Eros „organizat“, -» sublimare etc.
agresiune exter-
“* nă şi internă

formarea grupurilor
dominaţia asupra
şi a naturii
—> morală

Instinctul marţii

Instinct distructiv

Principiul Nirvana

Ibidem, **p. 39.**

rită cărora atît conturarea instinctelor, cît şi dinamica lor ulterioară sînt „determinate istoric”. în stadiul 3 factorul exterior este „tensiunea nerezolvată“ provocată de apariţia vieţii organice. „Experienţa“ că viaţa este mai puţin „satisfăcătoare“, mai dureroasă decît stadiul anterior, produce instinctul morţii ca tendinţa de a elimina această tensiune prin regresiune. Acţiunea instinctului morţii apare astfel ca rezultatul traumei produse de frustrarea originară: lipsa şi durerea cauzate aici de un eveniment biologico-geologic.

Celălalt moment de cotitură nu mai este biolo- gico-geologic; el se produce la începutul culturii. Aici factorul exterior este Ananke, lupta conştientă pentru existenţă. Această luptă impune atît devierea represivă a pulsiunilor sexuale (mai întîi prin forţa brutală a tatălui primitiv, mai tîrziu prin instituţionalizare şi interiorizare), cît şi transformarea instinctului morţii în agresiune socialmente utilă şi morală. Această organizare a pulsiunilor (în realitate un proces de lungă durată) creează diviziunea muncii civilizate, progresul, „legea şi ordinea“; totodată ea declanşează acea serie de evenimente care conduce la slăbirea progresivă a Erosului şi la creşterea agresivităţii şi a sentimentului de vinovăţie. Am văzut că această dezvoltare nu este „inerentă“ luptei pentru existenţă, nu-i revine în mod natural, ci doar organizării ei represive şi că depăşirea penuriei, posibilă în stadiul actual de dezvoltare, face această luptă tot mai fără sens.

Dar pulsiunile înseşi nu conţin oare forţe asociale care fac necesare restricţii

represive, indiferent dacă în lumea exterioară domneşte penuria sau belşugul? Să ne amintim din nou că Freud susţine că natura pulsiunilor este „istoric dobîndită“. De aceea această natură este supusă schimbării din momentul în care se modifică condiţiile fundamentale care au imprimat pulsiunilor această natură. Este adevărat că aceste conditii nu s-au schimbat, lupta pentru existenţă desfăşurîndu-se încă în cadrul penuriei şi al dominaţiei omului asupra omului. Dar ele tind să devină caduce şi „artificiale” în perspectiva posibilităţii reale de a suprima penuria şi dominaţia. Măsura în care s-a schimbat baza culturii (în timp ce *principiul* ei a rămas acelaşi) poate fi ilustrată de faptul că deosebirea dintre începuturile culturii şi stadiul ei actual este mult mai mare decît deosebirea dintre începuturile culturii şi stadiul anterior, cînd s-a format „natura” pulsiunilor. Desigur, transformarea condiţiilor fundamentale ale culturii nu ar putea afecta decît pulsiunile umane formate (pulsiunea sexuală şi cea agresivă). O astfel de transformare nu poate fi imaginată în legătură cu condiţiile fundamentale biologico-geologice; naşterea vieţii va rămîne în continuare o traumă, aşa încît domnia principiului Nirvana pare de neclintit. Totuşi ramificaţiile instinctului morţii nu acţionează decît contopin- du-se cu pulsiunile sexuale; atîta timp cît există viaţă, primele rămîn subordonate celor din urmă. Soarta disZrado-ului (sau a „energiei” pulsiunilor distructive) depinde de cea a libidoului. Prin urmare, o schimbare calitativă în dezvoltarea sexualităţii va modifica în mod necesar manifestarea instinctului morţii.

Astfel, ipoteza unei culturi nerepresive

este validată teoretic doar prin demonstrarea posibilităţii unei dezvoltări nerepresive a libidoului în condiţiile unei culturi mature. Direcţia unei astfel de dezvoltări este indicată de acele facultăţi psihice care, după Freud, cad în afara acţiunii principiului realităţii, transpunînd această libertate în lumea conştiinţei mature.

IDEEA DE PROGRES ÎN LUMINA PSIHANALIZE

I

Permiteţi-mi să încep prin a defini principalele două tipuri ale conceptului de progres ce caracterizează perioada modernă a culturii occidentale. Pe de o parte, progresul este determinat într-un mod cu precumpănire cantitativ, evitîndu-se legarea acestui concept de orice valorizări pozitive. Privit prin această prismă, progresul înseamnă că în cursul dezvoltării culturii, în pofida numeroaselor perioade de regresiune, cunoştinţele şi aptitudinile umane luate în ansamblu au sporit şi că, totodată, aplicarea lor în vederea dominării lumii înconjurătoare – socială şi naturală – **a** devenit tot mai universală. Rezultatul acestui progres este creşterea bogăţiei sociale. Pe măsură ce cultura progresează, ea sporeşte atît trebuinţele oamenilor cît şi mijloacele pentru satisfacerea lor; dacă un astfel de progres contribuie şi la desăvîrşirea omului, la o existenţă mai liberă şi mai fericită, aceasta rămîne o chestiune deschisă. Acest concept cantitativ îl putem numi concept al progresului *tehnic,* opunîndu-i conceptul de progres calitativ aşa cum a fost elaborat îndeosebi în cadrul filozofiei idealiste şi, în modul cel
mai pregnant poate, de către Hegel. Conform acestui concept, progresul istoric ar consta în realizarea *libertăţii* umane, a moralităţii: oamenii devin tot mai liberi, iar conştiinţa libertăţii înseşi i-ar incita la o lărgire a sferei de cuprindere a libertăţii. Rezultatul progresului constă aici în faptul

---

Prelegere ţinută de Herbert Marcuse în cadrul unui ciclu de conferinţe la universităţile din Frankfurt şi Heidelberg, cu ocazia centenarului naşterii lui Sigmund Freud, în toamna anului 1956. Herbert Marcuse, *Psyclwanalyse und Politik,* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1968, p. **35-53.**

că oamenii devin tot mai umani, că sclavia, arbitrarul, oprimarea, suferinţa se diminuează. Acest concept calitativ de progres îl putem numi ideea progresului *umanitar.*

Între conceptul cantitativ şi cel calitativ de progres există însă o conexiune lăuntrică; progresul tehnic pare a fi o condiţie preliminară a oricărui progres umanitar. Ridicarea omenirii din sclavie şi mizerie la o tot mai mare libertate presupune progresul tehnic, adică un grad înalt de dominare a naturii, unicul generator al bogăţiei sociale, care, la rîndul ei, permite ca şi trebuinţele umane să îmbrace o formă mai umană şi să fie satisfăcute într-un mod mai uman. Pe de altă parte însă, progresul tehnic nu antrenează nicidecum în mod automat progresul umanitar. Rămîne de văzut în ce mod este distribuită avuţia socială şi cui servesc cunoştinţele şi aptitudinile sporite ale oamenilor. Progresul tehnic, care ca atare constituie, desigur, condiţia prealabilă a libertăţii, nu înseamnă cîtuşi de puţin şi realizarea unei libertăţi mai mari. Este destul să ne reprezentăm ideea unui stat totalitar al bunăstării, idee care de mult nu mai este atît de abstractă şi speculativă, pentru a înţelege că aici trebuinţele oamenilor sînt, negreşit, mai mult sau mai puţin satisfăcute, dar într-un mod care îi manipulează pe oameni atît în viaţa lor particulară cît şi în cea socială, îi manipulează din leagăn şi pînă la mormînt. Dacă mai putem vorbi aici despre fericire, aceasta poate fi numai una manipulată.

În formularea filozofică a conceptului de progres se poate remarca o tendinţă decisivă, şi anume tendinţa neutralizării progresului însuşi. Dacă în secolul al XVIII-lea, pînă la Revoluţia franceză,

conceptul tehnic al progresului este şi el înţeles în mod calitativ, iar perfecţionarea tehnică este ca atare asociată cu perfecţionarea umanităţii – ceea ce are loc în modul cel mai pregnant la Condorcet —,în secolul al XlX-lea situaţia se schimbă. Comparînd conceptul de progres la Comte şi Mill cu conceptul lui Condorcet, constatăm imediat că aici are loc o neutralizare conştientă; Comte şi Mill caută să determine într-un mod neaxiologic conceptul de progres: desăvîrşi- rea umană nu este derivabilă din progresul tehnic ca atare. Aceasta înseamnă însă că elementul calitativ al progresului este din ce în ce mai mult alungat în utopie. El este de găsit în sistemele preştiinţifice, iar apoi în cele socialist-ştiinţifice, în cadrul cărora elementul umanitar triumfă asupra elementului tehnic, şi nu în însuşi conceptul de progres. Acest concept este neutru, neaxiologic sau pretins neaxiologic.

Conceptul aşa-zis neaxiologic de progres, care, începînd din secolul al XlX-lea, caracterizează tot mai mult dezvoltarea civilizaţiei şi culturii occidentale, conţine, fără îndoială, o valorizare pe deplin determinată, iar aceasta relevă principiul imanent al progresului sub semnul căruia s-a dezvoltat în mod empiric societatea industrială modernă. Elementele sale determinante ar trebui caracterizate după cum urmează: valoarea supremă este *productivitatea,* nu numai în sensul producerii crescînde de bunuri materiale şi spirituale, ci şi în sensul unei dominări mai universale a naturii. Se pune deci problema: productivitate – în ce scop? Răspunsul care e dat întotdeauna este, desigur, evident: fireşte, în scopul satisfacerii trebuinţelor. Productivitatea ar servi la o satisfacere mai adecvată şi mai

largă a trebuinţelor, productivitatea fiind, în ultima instanţă, producţie a valorilor de întrebuinţare destinate să slujească oamenilor. Dar dacă conceptul de trebuinţă include atît hrana, îmbrăcămintea, locuinţa, cît şi bombele, aparatele distractive şi nimicirea alimentelor nevandabile, putem afirma cu deplin temei că acest concept este pe cît de ipocrit pe atît de inadecvat în ceea ce priveşte determinarea unei productivităţi legitime şi avem dreptul să lăsăm deschisă chestiunea: productivitate – în ce scop? După toate aparenţele, productivitatea se transformă din ce în ce mai mult într-un scop în sine, iar problema utilizării productivităţii rămîne nu numai deschisă, ci şi tot mai refulată.

Dar, dacă productivitatea este legată indisolubil de principiul modern al progresului, urmează că existenţa este trăită şi resimţită ca muncă, munca însăşi devenind conţinut al existenţei. Munca este concepută ca muncă socialmente utilă, necesară, dar nu neapărat ca muncă dătătoare de satisfacţii pentru individ, ca muncă individual necesară. Nevoia socială şi nevoia individuală se despart, şi aceasta, desigur, cu atît mai mult cu cît societatea industrială se dezvoltă sub egida acestui principiu al progresului. Altfel spus: munca ce devine viaţa propriu-zisă este *muncă înstrăinată.* Ea ar trebui definită ca muncă ce refuză indivizilor satisfacerea capacităţilor şi nevoilor lor umane şi care, atunci cînd în genere oferă vreo satisfacţie, o oferă numai în mod accesoriu sau după efectuare. Aceasta înseamnă însă că, potrivit scării valorice statornicite de principiul progresului care determină dezvoltarea societăţii industriale, satisfacerea, împlinirea,

odihna şi fericirea nu constituie ţeluri, nu reprezintă în nici un caz valorile supreme şi, dacă în genere sînt valori, atunci sînt şi rămîn valori cu totul secundare.

Acestei ordini valorice, pentru care satisfacerea individuală, fericirea individuală constituie doar un element subordonat, îi corespunde o ierarhie a facultăţilor umane, inerentă conceptului de progres: scindarea esenţei umane în facultăţi superioare, spirituale, şi facultăţi inferioare, senzoriale, raportate între ele de aşa manieră încît facultăţile superioare – raţiunea – sînt determinate şi definite prin opoziţie cu exigenţele sensibilităţii, ale instinctelor. Raţiunea se manifestă esenţialmente ca principiu al renunţării şi impunere a renunţării; în sarcina ei cade nu numai îndrumarea, ci şi reprimarea sensibilităţii, a facultăţilor umane inferioare. În consecinţă, înăuntrul acestei idei de progres, libertatea va fi definită ca libertate în raport cu constrîngerea instinctelor, cu senzorialitatea, ca transcendenţă, situată deasupra satisfacţiei şi ca *autonomie* a acestei transcendenţe. Satisfacţia nu trebuie să fie niciodată ceea ce formează conţinutul şi spaţiul libertăţii. Libertatea transcende în ceva „superior" satisfacerea deja obţinută. Iar această transcendenţă, inerentă libertăţii, apare în cele din urmă la fel ca libertatea căreia îi aparţine, ca un scop în sine. Este cu neputinţă să mai determinăm pentru cine şi pentru ce există această transcendenţă. Transcendenţa ca atare este suficientă pentru determinarea esenţei libertăţii, iar întrebările: pentru ce această transcendenţă, pentru ce această neîntreruptă depăşire a stadiului deja atins, pentru ce tocmai această dinamică trebuie să definească esenţa omului?

rămîn deschise, la fel ca şi chestiunea: pentru ce productivitatea crescîndă trebuie să fie valoarea supremă şi principiul motric? Astfel determinată ca scop în sine şi strict delimitată de satisfacere, libertatea antrenează pierderea fericirii. Ea apare ca o povară, iar filozofii şi poeţii o transfigurează într-o libertate a sărăciei, o libertate a muncii şi chiar o libertate în lanţuri, proslăvind-o ca pe o încununare a existenţei umane, ca semnul distinctiv al oamenilor. Unui atare concept al libertăţii îi aparţine o negativitate fără care libertatea nu ar putea fi în genere determinată. Iar în ce priveşte această negativitate filozofia idealistă este de acord cu filozofia existenţialistă modernă, Kant este de acord cu Sartre. Determinarea sartreană a libertăţii ca transcen- denţă eternă de dragul transcendenţei conţine ca determinare esenţială a libertăţii tocmai acea negativitate pe care şi filozofia idealistă o stipulează atunci cînd defineşte libertatea ca o constrîngere interiorizată de ordin moral, ca negaţie a satisfacţiei şi fericirii, adică o defineşte în opoziţie cu *înclinaţia.*

Deosebit de caracteristică pentru concepţia modernă asupra progresului este evaluarea timpului. Timpul este înţeles ca liniar sau ca o curbă infinit ascendentă, ca devenire, ce depreciază simpla existenţă imediată. Prezentul este trăit în funcţie de un viitor mai mult sau mai puţin incert. Viitorul ameninţă de la bun început prezentul, el este reprezentat şi trăit cu nelinişte. Trecutul rămîne în urmă, nedominat şi irepeta- bil, dar, tocmai pentru că nu este dominat, el mai determină prezentul. În acest timp trăit în , mod liniar, timpul împlinit, durata satisfacerii, durata fericirii individuale,

timpul ca odihnă nu poate fi conceput decît sau ca supraUman, sau ca subuman: supraUman ca eternă beatitudine, posibilă şi imaginabilă numai după ce a dispărut viaţa de aici, de pe pămînt; şi subuman în măsura în care dorinţa de a eterniza clipa fericită reprezintă nonumanul şi antiumanul, care conferă diavolului drepturi asupra omului.

În concluzie s-ar putea spune că, potrivit conceptului de progres pe care l-am explicat mai sus, progresul însuşi este încărcat de nelinişte, transcendenţă ca scop în sine, de nefericire şi negativitate. Se pune atunci în mod obligatoriu problema dacă în cadrul principiului progresului negativitatea nu este cumva forţa motrice a progresului, forţă care îl face posibil. Sau pentru a formula această problemă într-o manieră care stabileşte o legătură cu Freud: este oare progresul fundat neapărat pe nefericire şi este el condamnat să rămînă legat de nefericire şi insatisfacţie?

John Stuart Mill a spus cîndva: „Nimic nu este mai sigur decît faptul că orice ameliorare a treburilor omeneşti este în întregime opera unor caractere nesatisfăcute“. Dacă aceasta este adevărat, atunci putem să afirmăm reciproca – şi aceasta ar fi în sens strict reversul acestei idei de progres –, mulţumirea, satisfacerea, liniştea, deşi pot, desigur, oferi fericirea, totuşi, într-un anume
sens, ele nu servesc cu nimic cauzei progresului; războiul, în sens de luptă pentru existenţă, este tatăl tuturor invenţiilor progresiste care contribuie în mod frecvent, şi adesea mult mai tîrziu, la ameliorarea şi satisfacerea trebuinţelor umane, iar insatisfactia şi suferinta au

constituit imboldul permanent al întregii activităţi culturale de pînă acum.

Aici ne găsim în miezul problematicii lui Freud. Potrivit acestuia, fericirea este tot atît de puţin ca şi libertatea un produs al culturii. Fericirea şi libertatea sînt incompatibile cu cultura. Dezvoltarea culturii este fundată pe oprimarea, limitarea şi refularea dorinţelor senzuale, instinctuale şi nu este de închipuit fără o transformare represivă a instinctului. Şi aceasta – după Freud – datorită unui temei cît se poate de evident şi imuabil: organismul uman este guvernat iniţial de „principiul plăcerii" şi nu doreşte nimic altceva decît să evite durerea şi să obţină plăcerea, iar cultura nu se poate călăuzi după acest principiu. Întrucît oamenii sînt prea slabi, iar mediul uman este prea meschin şi crud, renunţarea şi refularea impulsurilor devin de la bun început condiţii fundamentale ale întregului travaliu penibil, ale frustraţiilor şi renunţărilor care, sub forma energiei instinctuale transformată în sens represiv, fac posibil în genere progresul cultural. Principiul plăcerii trebuie înlocuit de „principiul realităţii" pentru ca societatea umană să progreseze din stadiul animalic în stadiul speciei umane. Am recurs aici la această formulare atît de succintă şi tăioasă pentru a reteza în treacăt încă o dată acea vastă confuzie potrivit căreia Freud ar fi într-un sens sau altul iraţionalist. în ultimele decenii poate că nici nu a existat un gînditor mai raţionalist decît Freud, ale cărui eforturi vizează tocmai să arate că forţele iraţionale care mai sînt încă active la om trebuie subordonate raţiunii pentru ca relaţiile umane să se poată în genere îmbunătăţi şi al

cărui principiu „Unde a fost Sinele (/d) trebuie să ajungă şi Eul *(Ego)“i* reprezintă poate cea mai raţională formulare imaginabilă în psihologie.

Dar cum se face că depăşirea principiului plăcerii prin principiul realităţii este indispensabilă în dezvoltarea culturii? Ce reprezintă în fond principiul realităţii ca principiu al progresului? Conform teoriei freudiene ulterioare a instinctelor, singura teorie pe care mă bazez aici, organismul împreună cu cele două instincte fundamentale ale sale – Eros şi instinctul morţii – rămîne insociabil atîta timp cit aceste instincte nu sînt limitate. Luate ca atare, ele nu sînt adecvate în vederea construirii unei societăţi umane care ar permite o satisfacere relativ asigurată a trebuinţelor: nesupus vreunei restricţii, Eros nu aspiră decît la dobîndirea tot mai intensă şi perpetuată pe vecie a plăcerii, în timp ce instinctul morţii – nesupus vreunei restricţii – este simpla regresiune în starea prenatală şi ca atare, în tendinţă, este anihilarea întregii vieţi.

Aşadar, pentru ca să se ajungă la cultură şi civilizaţie, principiul plăcerii trebuie înlocuit printr-un alt principiu, în măsură să permită şi să menţină societatea: principiul realităţii. Acesta, după Freud, nu este nimic altceva decît principiul renunţării productive, dezvoltat ca sistem al tuturor modificărilor instinctuale, al privaţiunilor, devierilor, sublimărilor pe care societatea le impune indivizilor pentru ca să-i transforme pe aceştia din purtători ai principiului plăcerii în instrumente de muncă socialmente utilizabile. în acest sens, principiul realităţii este identic cu principiul progresului, întrucît numai prin inter-

mediul principiului represiv al realităţii energia instinctuală este eliberată în vederea travaliului care a învăţat lecţia renunţării, a frustrării dorinţelor instinctuale şi numai astfel poate să devină şi să rămînă socialmente productivă.

[1] S. Freud, *Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung în die Psychoanalyse, Werke,* **Bd. XV,** p. **86.**

Care este rezultatul psihic al dominaţiei principiului realităţii? Transformarea represivă a Eros-ului, care debutează cu interdicţia incestului, duce încă din prima copilărie la depăşirea fundamentală a complexului lui Oedip, soldîn- du-se astfel cu interiorizarea dominaţiei tatălui. în acest moment intervine ceea ce constituie modificarea hotărîtoare a Erosului sub înrîurirea principiului realităţii, transformarea sa în sexualitate. Iniţial Erosul este mai mult decît sexualitate, în sensul că nu este un instinct parţial, ci o forţă dominatoare a întregului organism şi care abia ulterior este pusă în slujba reproducerii, localizată fiind ca sexualitate. Aceasta reclamă însă o desexualizare a organismului, singura în măsură să transforme organismul dintr-un purtător al principiului plăcerii într-un instrument posibil de muncă. Corpul devine disponibil în vederea degajării unei energii care, în caz contrar, ar fi rămas energie erotică, el se eliberează, ca să spunem aşa, de Erosul integral, care îl guvernase iniţial, devenind astfel disponibil pentru munca neplăcută transformată în conţinut al vieţii. Transformarea represivă a structurii psi- hice fundamentale este fundamentul psihologic individual al muncii culturale şi al progresului cultural în măsura în care

indivizii insisi sînt astfel afectaţi. Urmarea ei nu este numai transformarea organismului în instrument al muncii penibile, ci, înainte de toate, deprecierea fericirii şi a plăcerii ca scopuri în sine, subordonarea fericirii şi a satisfacerii faţă de productivitatea socială, fără care progresul cultural nu este cu putinţă. Dar concomitent cu această depreciere a fericirii şi a satisfacerii pulsiunilor şi cu subordonarea lor faţă de satisfacerea socialmente acceptabilă au loc tranziţia şi progresul de la animalitate la umanitate, progresul de la necesitatea simplei satisfaceri a pulsiunilor care nu este plăcere propriu- zisă la comportarea trăită şi la plăcerea *mediată* ce îl caracterizează în mod specific pe om.

Care este rezultatul transformării represive a instinctului morţii? Şi în acest caz primul pas este prohibiţia incestului. Interdicţia definitivă pusă asupra mamei, interdicţie pe care tatăl o impune prin constrîngere, semnifică înfrîngerea durabilă a instinctului morţii, a principiului Nir- vanei şi subordonarea sa fată de instinctul vietii. într-adevăr, în dorinţa incestuoasă îndreptată către mamă fiintează şi telul ultim al instinctului

> » »

morţii, regresiunea la starea prenatală, care, necunoscînd durere şi dorinţă, este în acest sens aducătoare de plăcere şi care din punct de vedere instinctual este atît mai de rîvnit cu cît viaţa însăşi este resimţită ca tot mai neplăcută şi dureroasă. Energia reziduală a instinctului morţii devine socialmente utilă în două moduri. Ca energie distructivă socialmente utilă, ea este dirijată în afară; cu alte cuvinte, ţelul instinctului morţii nu mai este anihilarea vieţii proprii, prin

regresiune, ci anihilarea altor vieţi; ea este nimicirea naturii sub forma dominaţiei asupra naturii şi nimicirea dusmanilor socialmente recunoscuti ca atare, înăuntrul şi în afara naţiunii. Dar aproape mai importantă decît această autorizare exterioară a instinctului mortii este autorizarea interioară, constînd în aplicarea energiei distructive ca morală socială, în calitate de conştiinţă morală localizată în Super-Ego şi care opune Eului cerinţele şi revendicările principiului realităţii. Rezultatul transformării sociale a instinctului morţii este, aşadar, distructivitatea: în forma agresiunii utile şi în calitate de dominaţie asupra naturii, ea constituie una din sursele fundamentale ale operei realizate de civilizaţie şi cultură. Ca agresiune morală, condensată în conştiinţa morală sub forma exigenţelor moralităţii îndreptate împotriva lui Id, distructivitatea constituie, de asemenea, un factor cultural indispensabil.

Decisiv este faptul că graţie transformării represive a instinctelor – şi numai datorită ei – progresul cultural devine nu numai posibil, ci şi *automat.* Odată inoculat cu succes, progresul cultural este reprodus mai departe de către înşişi indivizii restructuraţi din punct de vedere instinctual. Dar, aşa cum, datorită transformării represive a instinctelor, progresul devine automat, tot astfel el se autoanulează şi se dezminte: el interzice consumarea propriilor sale roade şi, tocmai datorită acestei interdicţii, el sporeşte din nou productivitatea şi astfel progresul.

Această dinamică antagonistă specifică a progresului se petrece mai precis după cum urmează: progresul este cu putinţă numai prin transformarea energiei

instinctuale în energie de muncă socialmente utilă, ceea ce înseamnă că progresul este posibil numai prin *sublimare.* La rîndul ei însă, sublimarea este posibilă numai ca sublimare extinsă. într-adevăr, odată intrată în acţiune, ea este supusă unei dinamici proprii, care lărgeşte sfera de cuprindere şi sporeşte intensitatea sublimării. Libido care se abate de la ţelurile instinctuale, ţeluri iniţial încărcate de plăcere, însă socialmente inutile şi chiar dăunătoare, devine sub imperiul principiului realităţii productivitatea socială. Luată ca atare, aceasta din urmă perfecţionează mijloacele materiale şi spirituale de satisfacere a trebuinţelor umane. în acelaşi timp însă, ea îi frustrează pe oameni de posibilitatea de a se bucura pe deplin de aceste bunuri, întrucît ea este energia instinctuală *represivă* şi i-a prefigurat deja pe oameni pentru ca aceştia să nu-şi poată aprecia viaţa decît potrivit scării valorice care respinge ca scopuri plăcerea, odihna, satisfacerea sau, în orice caz, le subordonează productivităţii. Creşterea cuantumului de energie acumulată prin renunţare merge mînă în mînă cu creşterea productivităţii ce nu procură nici o satisfacţie individuală. Individul sacrifică plăcerea pe altarul productivităţii, investindu-se astfel cu potenţialul noii productivităţi, ceea ce împinge procesul pe o treaptă tot mai înaltă a producţiei, dar şi a renunţării la ceea ce s-a produs. în această structură psihică se reflectă organizarea specifică a progresului în cadrul societăţii industriale dezvoltate. Aici putem vorbi despre un *circulus vitiosus al progresului.* Productivitatea crescîndă a muncii sociale rămîne legată de represiunea crescîndă, care, la

rîndul ei, contribuie iarăşi la ridicarea productivităţii. Cu alte cuvinte, pentru ca progresul să poată rămîne progres, el trebuie să se nege pe sine în mod continuu. Înclinaţia trebuie sacrificată mereu raţiunii, fericirea trebuie sacrificată mereu libertăţii care o transcende pentru ca oamenii să se menţină, renunţînd la fericire, în cadrul muncii înstrăinate, pentru ca ei să rămînă productivi, să-şi refuze deplina bucurie a productivităţii lor, perpetuînd astfel productivitatea însăşi.

Desigur, Freud nu formulează în acest mod autofrustrarea în principiul progresului, dar, după convingerea mea, ea este conţinută în teoria lui Freud şi se manifestă, poate, în modul cel mai pregnant în dialectica dominaţiei tatălui, aşa cum a expus-o Freud. Ea prezintă o însemnătate decisivă pentru însăşi concepţia de progres. în ipoteza lui Freud cu privire la geneza istoriei omenirii, abstracţie făcînd de eventualul ei conţinut empiric, sînt condensate inegalabil într-un tablou unic în felul său *dialectica dominaţiei,* originea, transformarea şi dezvoltarea sa în progres al culturii. Se cunosc trăsăturile sale principale: istoria omenirii ar începe prin faptul că într-o hoardă primitivă cel mai puternic, tatăl primitiv, se erijează în stăpîn exclusiv şi-şi consolidează dominaţia, monopolizînd pentru sine femeia – mama sau mamele –, interzicînd tuturor celorlalţi membri ai hoardei să se bucure de ele. Dar aceasta înseamnă că nu natura, nu sărăcia sau slăbiciunea determină prima represiune a instinctelor, determinantă pentru dezvoltarea culturii, ci despotismul dominaţiei – faptul că un despot distribuie şi utilizează în mod inechitabil sărăcia, penuria de bunuri, slăbiciunea, rezervîndu-şi pentru sine

plăcerea şi lăsînd munca în lotul celorlalţi membri ai hoardei. Acest prim pas preistoric încă în reprimarea instinctelor duce la un al doilea: revolta fiilor împotriva despotismului tatălui. După ipoteza lui Freud, tatăl este ucis de fiii săi şi consumat în comun la festin totemic. Prima tentativă de a elibera instinctele, de a generaliza satisfacerea instinctelor, de a elimina distribuţia despotică, ierarhică şi privilegiată a fericirii şi a muncii este tentativa fiilor de a se elibera de sub dominaţie. încercarea se termină, după Freud, cu aceea că fiii sau fraţii rebeli văd, sau cred a vedea, că dominaţia este indispensabilă şi că, în fapt, tatăl nu era de prisos, indiferent cît de despotică era dominaţia sa. Tatăl este din nou instaurat de către fraţi, de data aceasta *de bunăvoie,* şi, ca să spunem aşa, în mod generalizat: ca moralitate, aceasta înseamnă că fraţii îşi asumă în mod liber acele interdicţii şi renunţări instinctuale care le fuseseră impuse anterior de către tatăl originar. Cu această interiorizare a dominaţiei tatălui – aflată la originea moralităţii şi conştiinţei sociale – încep cultura şi civilizaţia. Din hoarda primitivă antropoidă s-a format prima şi cea mai primitivă societate omenească. Represiunea instinctelor se transformă în operă liber consimţită a indivizilor şi se interiorizează; concomitent dominaţia paternă se instaurează ca dominaţie a numeroşilor taţi care—fiecare pentru sine – transmit moralitatea dominaţiei tatălui şi, astfel, odată cu ea, îngrădirea instinctelor, înăuntrul propriului lor clan, al propriului lor grup, permiţîndu-i să acţioneze asupra tinerei generaţii.

După Freud, această dinamică a dominaţiei, care începe prin a edifica

despotismul, conduce la revoluţie şi, după o primă tentativă de eliberare, sfîrşeşte prin reinstaurarea tatălui într-o formă interiorizată şi generalizată, adică mai raţională, se repetă de-a lungul întregii istorii a culturii şi civilizaţiei, ce-i drept într-o formă atenuată; ca revoltă a tuturor fiilor împotriva tuturor ta ţi- lor în perioada pubertăţii, ca revocare a acestei revolte după depăşirea pubertăţii şi, în sfîrşit, ca încadrare a fiilor în conexiunea socială prin acceptarea liber consimţită a abdicărilor de la instinct, pe care le reclamă societatea, fapt prin care fiii înşişi devin taţi. Această repetare psihologică a dinamicii dominaţiei în cadrul culturii îşi găseşte expresia istorică în dinamica ciclică a revoluţilor din trecut. Aceste revolutii evidenţază o dezvoltare aproape schematică. Insurecţia reuşeşte şi anumite forţe încearcă să împingă revoluţia pînă la punctul ei extrem, începînd de la care trecerea la condiţii noi, diferite nu numai din punct de vedere cantitativ, ci şi calitativ, ar putea fi încununată eventual de succes— şi tocmai ajunsă la acest punct, revoluţia este de obicei înfrîntă, iar dominaţia este interiorizată pe o treaptă mai înaltă, repusă pe temelii noi şi prelungită. Dacă ipoteza lui Freud este într-adevăr justificată, am putea îndrăzni să ne întrebăm dacă nu cumva, pe lîngă un Thermidor istorico-social care s-a manifestat în cadrul revoluţiilor din trecut, nu există cumva şi un Thermidor *psihic;* nu cumva revoluţiile au fost învinse, răsturnate şi abolite nu numai din afară? Nu cumva înăuntrul indivizilor înşişi funcţionează o dinamică ce neagă *din interior* posibila eliberare şi satisfacere şi care-i constrînge pe indivizi, nu numai în mod exterior, să abjure?

De vreme ce însă, chiar potrivit ipotezei lui Freud, reprimarea instinctelor nu este numai o necesitate naturală, ci se produce cel puţin în aceeaşi măsură sau poate chiar în mod primordial în interesul dominaţei şi al mentinerii unei dominaţii despotice şi de vreme ce principiul represiv al realităţii nu este numai rezultatul raţiunii sociale, fără care progresul ar fi fost cu neputinţă, ci mai este pe deasupra rezultatul unei anumite organizări istorice a societăţii, sintem obligaţi să introducem un corectiv esenţial în teoria lui Freud. într-adevăr, dacă convertirea represivă a instinctualităţii, care a constituit pînă acum, sub raport psihologic, conţinutul fundamental al conceptului de progres, nu este urmarea unei necesităti naturale şi nu este nici istoriceşte imuabilă, atunci ea însăşi are propria sa limită strict determinată. Aceasta se conturează după ce reprimarea instinctualităţii şi progresul şi-au îndeplinit misiunea lor istorică, după ce ele au depăşit starea de neputinţă a omului şi penuria de bunuri, după ce societatea liberă a devenit pentru toţi o posibilitate reală. Principiul represiv al realităţii devine superfluu în măsura în care cultura se apropie de stadiul în care înlăturarea modului de viaţă impus de reprimarea instinctuală a devenit o posibilitate istorică realizabilă. Cuceririle progresului represiv vestesc suprimarea însăşi a principiului represiv al progresului. Se întrevede o stare în care nu va mai exista nici o productivitate ce ar fi în acelaşi timp un rezultat şi o condiţie a renunţării, nici o muncă alienată —o stare în care mecanizarea crescîndă a muncii ar permite ca o parte tot mai mare a energiei instinctuale care trebuise să revină muncii

înstrăinate să-şi recapete forma ei inţială, adică să se transforme din nou în energie a impulsului vital. Timpul existenţei şi timpul liber rămas la dispoziţia individului în vederea satisfacerii propriilor sale trebuinţe, simplul timp de odihnă, ar înceta să mai fie timp cheltuit pentru munca înstrăinată; dimpotrivă, timpul muncii înstrăinate nu numai că s-ar reduce la minimum, ci ar dispărea chiar cu totul, iar timpul vieţii ar deveni timp liber.

Este esential să se stie că o atare dezvoltare nu echivalează cu o simplă prelungire şi exacerbare a stărilor şi relaţiilor actuale. Dimpotrivă, un *principiu al realităţii calitativ deosebit* ar lua locul celui represiv şi odată cu el nivelul psihic uman, ca şi însusi nivelul istoric-social ar suferi în ansamblul lor o restructuare. Ce s-ar întîmpla în fapt atunci cînd starea care mai continuă a fi denunţată azi drept o utopie ar deveni tot mai reală? Ce s-ar întîmpla dacă automatizarea mai mult sau mai puţin totală ar determina organizarea societăţii ?i s-ar extinde asupra tuturor domeniilor vieţii? n zugrăvirea acestor urmări voi aplica înseşi conceptele fundamentale ale lui Freud. Prima consecinţă ar **fi** că forţa energiei instinctuale, devenită disponibilă graţie mecanizării muncii, nu ar mai trebui aplicată intr-o activitate neplăcută şi ar putea fi reconvertită în energie erotică. Ar deveni cu putinţă o reactivare a tuturor forţelor şi modurilor de conduită erotice care fuseseră blocate şi desexualizate sub acţiunea principiului represiv al realităţii. De aici ar decurge consecinţa – pe care aş vrea s-o subliniez aici cu toată tăria, intrucît în această privinţă există mari confuzii – că sublimarea nu este cituşi de puţin înlăturată, ci este potenţată ca energie

erotică ce alimentează forţe noi ale creaţiei culturale. Consecinţa nu este pansexualismul, care, din contra, este o parte esenţială a imaginii societăţii represive (pansexualismul nu poate fi conceput decît ca o explozie a energiei instinctuale represive, nicidecum însă ca realizare a energiei instinctuale nerepresive). În măsura în care energia erotică ar deveni cu adevărat liberă, ea ar înceta să fie sexualitate pură, ajun- gînd să constituie o forţă determinantă a organismului în totalitatea conduitelor, dimensiunilor şi ţelurilor acestuia. Cu alte cuvinte, organismul se va deschide către ceea ce el nu putea recunoaşte anterior, dat fiind principiul represiv al realităţii. Aspiraţia către satisfacere în cadrul unei lumi fericite ar fi principiul sub egida căruia ar urma să se desfăşoare existenţa umană.

Ierarhia valorică statornicită de un principiu nerepresiv al progresului este în aproape toate privinţele opusă ierarhiei determinate de principiul represiv: experienţa fundamentală nu va mai fi experienţa vieţii ce luptă pentru existenţă, ci experienţa bucuriei sale. Munca înstrăinată s-ar transforma în joc liber al facultăţilor şi forţelor umane. Urmarea ar fi abolirea oricărei transcendenţe goale, libertatea ar înceta să **mai** fie un proiect mereu eşuat. Productivitatea s-ar întemeia pe receptivitate, existenţa nu ar mai fi trăită ca devenire mereu intensificată şi neîmplinită, ci ca În-fiinţare (Da-Sein), ca fiinţare în ceea ce este şi în ceea ce poate fi. Timpul nu ar mai apărea ca timp liniar, ca linie eternă sau curbă etern ascendentă, ci ca reîntoarcere ciclică, aşa cum la urma urmelor l-a conceput şi Nietzsche – ca „eternitate a plăcerii”.

După cum vedeţi, principiul progresului nerepresiv cu ordinea valorică inerentă lui este într-un anume sens fundamental un principiu conservator. Şi nimeni altul decît Freud a fost cel ce a subliniat că, în esenţa lor cea mai intimă, instinctele sînt conservatoare. în fond, ele nu doresc schimbarea infinită, veşnic nesatisfăcătoare, ele nu aspiră către ceva superior, nesfîrşit şi încă neatins, ci aspiră către un echilibru, o stabilizare şi o reproducere a stărilor în care toate trebuinţele ar putea fi satisfăcute, iar trebuinţe noi ar putea apărea numai dacă satisfacerea lor într-o modalitate delectabilă ar fi, de asemenea, posibilă. Dar, dacă această aspiraţie către satisfacere, conformă naturii conservatoare a instinctelor, poate prinde viaţă reală sub egida unui principiu de progres nerepresiv, una din obiecţiile principale aduse împotriva posibilităţii sale este înlăturată: obiecţia că oamenii, ajunşi în acest stadiu netulburat, nu ar mai avea nici un motiv să muncească şi ar lîncezi, decăzînd într-o stupidă juisare statică a bunurilor pe care le-ar putea obţine fără să muncească. în realitate, lucrurile stau exact invers. Desigur, un imbold de a munci nu mai este necesar. Dacă munca însăşi ajunge să fie un joc liber al facultăţilor umane, suferinţa care i-ar constrînge pe oameni să muncească devine inutilă. Oamenii ar munci de la sine – şi numai pentru că munca este realizarea propriei lor trebuinţe –, ar munci pentru propăşirea acelei lumi mai bune în care existenţa îşi găseşte propria ei realizare.

Este interesant de constatat că ipoteza unei culturi sub egida unui principiu al progresului nerepresiv şi în care munca se transformă în joc a fost avansată în cursul tradiţiei tocmai de gînditori care nu pot fi

consideraţi în nici un caz ca expo- nenţi şi propagandişti ai senzualităţii, pansexualismului, ai eliberării intolerabile a tendinţelor extreme. Vom cita numai două exemple. în scrisorile *Cu privire la educaţia estetică a omului,* Schiller a dezvoltat ideea – expusă aici în termeni freudieni – a unei culturi estetice, senzoriale, în care sînt conciliate raţiunea şi sensibilitatea. Decisivă este ideea unei transformări a muncii în joc liber al facultăţilor umane ca ţel specific şi unică modalitate demnă a existenţei omului. Schiller subliniază că această idee nu poate fi realizată decît într-o stare de cultură, întru- cît dezvoltarea maximă a facultăţilor intelectuale şi spirituale merge mînă în mînă cu existenţa mijloacelor şi bunurilor materiale menite să satisfacă trebuinţele umane. Un alt gînditor care încă şi mai puţin decît Schiller ar putea fi bănuit că pledează în favoarea pansexualismului sau a eliberării nejustificate a instinctelor şi care este probabil unul dintre cei mai represivi gînditori – cel puţin conform tradiţiei – a exprimat această idee, după cum se pare, în modul cel mai radical; este vorba de Platon, în cartea care, dintre toate cărţile sale, este de departe cea mai represivă şi în care ideea statului totalitar este dezvoltată mai amănunţit decît oriunde. Tocmai în această ordine de idei, Platon spunea (este vorba de a determina care este existenţa demnă de un om, şi atenianul afirmă): „După părerea mea, seriozitatea trebuie îndreptată către ceea ce este serios, şi nu către lucruri ce nu sînt serioase. Prin însăşi natura sa, divinitatea este cea care merită în primul rînd întreaga noastră atenţie plină de pietate, iar omul, aşa cum am mai spus... a fost plăsmuit cu iscusinţă pentru jocul

zeului, şi în fapt tocmai aceasta este ceea ce are el mai bun. Potrivit acestei însuşiri ar trebui deci ca fiecare bărbat şi fiecare femeie să nu facă nimic altceva de-a lungul întregii lor vieţi decît să celebreze mereu jocurile cele mai frumoase – şi deci să facă exact contrariul a ceea ce credem acum... Astăzi se consideră că lucrurile serioase trebuie duse la bun sfîrşit în vederea jocului. Bunăoară, războiul este ţinut a fi ceva serios şi se crede că el trebuie dus la bun sfîrşit în vederea păcii. Niciodată însă războiul nu ne-a putut oferi un joc meritoriu sau o educaţie meritorie şi nici astăzi el nu ne poate da aşa ceva, şi niciodată aceasta nu va fi pe măsura lui, şi totuşi se cade să socotim jocul şi educaţia drept lucruri demne de cea mai serioasă atenţie. Ca atare fiecare trebuie să-şi petreacă cea mai îndelungată şi mai bună parte a vieţii sale în pace. Aşa stînd lucrurile, care este atitudinea cea mai potrivită? Străduinţa de a-ţi petrece vremea indeletnicindu-te cu anumite jocuri, aducînd jertfe, cîntece şi dansuri pentru a fi în măsură ca, pe de o parte, zeii să-ţi fie binevoitori, iar pe de altă parte să te aperi de vrăjmaş şi să învingi în luptă...”. Partenerul de discuţie are întocmai aceeaşi reacţie ca şi noi; într-adevăr, el spune: „Dar tu denigrezi de la un cap la altul... speţa omenească”. Iar răspunsul atenianului este: „Nu te mira, o, Megillos, ci iartă-mă! Căci ceea ce am spus vine din ceea ce resimt atunci cînd îmi îndrept privirea către zeu”***.

****
****
****
****
****

După cum vedeţi, Platon este probabil mai serios decît oriunde în ceea ce afirmă, întrucît tocmai în acest pasaj el celebrează şi determină, exprimîndu-se intenţionat în mod provocator, munca în calitate de joc şi jocul ca principal conţinut de viaţă şi ca modul cel mai demn al existenţei umane.

Pentru a încheia aş vrea să răspund obiecţiei pe care, sper, mi-aţi adus-o încă de mult, şi anume că aş merge prea departe şi aş da dovadă de lipsă de răspundere permiţîndu-mi atunci cînd realitatea în care trăim nu numai că nu are nimic comun cu ipoteza descrisă aici, ci constituie în toate privinţele exact contrariul ei şi promite să rămînă aşa, permiţîndu-mi să înfăţişez o utopie în care se afirmă că societatea industrială modernă ar putea atinge foarte curînd un stadiu în care principiul represiunii care a ghidat pînă acum dezvoltarea sa s-ar putea dovedi perimat. Nu încape îndoială că nu ne putem închipui un contrast mai mare ca cel ce există acum între utopie şi realitate. Dar poate că tocmai proporţiile acestui contrast sînt semnul unei limite. Cu cît renunţarea şi frustraţia sînt mai puţin necesare din punct de vedere biologic şi social, cu atît mai mult este nevoie ca oamenii să fie transformaţi în unelte ale unei politici represive care-i împiedică să realizeze posibilităţile sociale pe care, în caz contrar, ar ajunge de la sine să le sesizeze. Poate că astăzi este mai puţin iresponsabil să zugrăveşti o utopie întemeiată decît să defăimezi ca utopice stări şi posibilităţi care de mult timp au devenit deja posibilităţi realizabile.

Platon, *Legile,* cartea a VlI-a, **803** şi urm.

AGRESIVITATEA ÎN SOCIETATEA INDUSTRIALĂ CONTEMPORANĂ

Reflecţiile de mai jos încearcă să prezinte tensiunile şi tarele aşa-numitei „societăţi a abundenţei”, un concept care (în mod legitim sau nu) a fost forjat în vederea descrierii societăţii americane moderne. Trăsăturile sale tipice sînt: 1) o capacitate industrială şi tehnică foarte dezvoltată, care în cea mai mare parte este destinată producerii şi distribuirii unor bunuri de lux şi unor obiecte insignifiante şi care se iroseşte în „demodarea” planificată a bunurilor de consum sau în investiţii militare sau semimilitare, cu alte cuvinte, în ceea ce economiştii şi sociologii au numit îndeobşte bunuri şi servicii „neproductive”; 2) un standard de viaţă în creştere, la care au acces şi straturi sociale anterior neprivilegiate; 3) un înalt grad de concentrare a puterii economice şi politice, care merge mînă în mînă cu imixtiuni organizatorice serioase ale guvernului în viaţa economică; 4) cercetarea, controlul şi manipularea ştiinţifică şi pseudoştiinţifică a comportării indivizilor şi a grupelor de indivizi în timpul muncii şi în timpul liber, din care se trag cu succes concluzii şi asupra comportamentului psihic conştient, subconştient şi inconştient şi ale căror rezultate sînt valorificate în scopuri comerciale şi politice. Toate aceste tendinţe sînt legate între ele; ele constituie sindromul care indică funcţionarea normală a „societăţii abundenţei”. Indicarea detaliată a acestei interdependenţe ar depăşi cadrul acestui articol; aici o folosim ca punct de pornire sociologic pentru următoarea teză: tensi-

---

Conferinţă ţinută la Chicago în anul 1956. Publicată iniţial în ***Die Neue Rundschau*, 78,** 1(1967), Frankfurt a. M. într-o formă revăzută şi amplificată, pe care o reproducem în volumul **de** faţă.

unile şi tarele individului nu se datorează unor dereglări şi maladii individuale, ci funcţionării *normale* a societăţii (şi a individului).

„Funcţionare normală”: pentru un medic definiţia este probabil univocă. Organismul funcţionează normal atunci cînd lucrează neperturbat şi în concordanţă cu structura biologică şi fizică a corpului uman. Or, aptitudinile şi posibilităţile umane pot varia la diverşii membri ai speciei; desigur că şi specia însăşi, în cursul istoriei, s-a modificat mult, dar toate aceste modificări au avut loc totuşi pe o bază biologică şi fiziologică în ansamblu stabilă. în precizarea unui diagnostic, medicul va ţine seama, fireşte, de mediul, educaţia şi activitatea profesională a pacientului; asemenea factori pot restrînge domeniul înăuntrul căruia se defineşte şi se obţine funcţionarea normală, ba chiar pot să pericliteze în general succesul, dar în calitate de criteriu şi ţel normalitatea rămîne un concept clar şi semnificativ. Ca atare, ea este identică cu „sănătatea”, iar devierile de la ea denotă diferitele grade de „maladie”.

Psihiatrul se află în cu totul altă situaţie. Consi- derînd expresia „psihiatru” în concepţia sa cea mai largă, ea îi include în egală măsură pe psiholog, psihoterapeut şi psihanalist. Dar noi vom introduce diferenţieri de îndată ce acestea se vor dovedi relevante pentru tema noastră. La prima vedere, definiţia generală a normalităţii pare să nu se abată aproape deloc de la cea medicală. Funcţionarea normală a spiritului (psihică şi somatică) îi permite individului să acţioneze conform rolului său de copil, adolescent, tată sau mamă, celibatar sau

căsătorit, potrivit cu munca, profesiunea şi statutul său. Constatăm însă imediat că această definiţie cuprinde factori care ţin de o dimensiune cu totul nouă, anume dimensiunea socială. Societatea apare ca un factor al normalităţii într-un sens mult mai esenţial decît cel al unei influenţe exterioare, astfel încît „normal“ se referă mai curînd o la structură fundamentală socială şi instituţională decît la una individuală. Probabil că ne putem uşor înţelege asupra a ceea ce trebuie avut în vedere prin funcţionare normală a sistemului digestiv, a plămînilor şi inimii, dar ce înseamnă funcţionare normală în dragoste, în ură, în muncă, în timpul liber, la o adunare generală a acţionarilor, pe terenul de golf, într-un cartier mizer, în închisoare sau în armată? Desigur că în ce priveşte funcţionarea normală a sistemului digestiv sau a plămînilor nu prea există deosebiri între un membru sănătos al unui consiliu de administraţie şi un muncitor sănătos sau un negru sănătos, dar aceasta nu mai este valabil pentru psihicul lor. Mai mult: unul dintre ei ar fi anormal dacă ar gîndi, ar simţi şi ar acţiona ca celălalt. Şi ce înseamnă dragoste „normală“, familie „normală“, muncă „normală“?

Desigur că psihiatrul ar putea să procedeze aşa cum procedează medicul şi să urmărească prin terapia sa ţelul de a-l reda pe pacient familiei sale, profesiunii sale, mediului său ambiant, încer- cînd, totodată, pe cît este posibil, să influenţeze sau chiar să modifice şi factorii exteriori. Dar el se va lovi de îndată de anumite graniţe, de exemplu atunci cînd tensiunile şi tarele pacientului sînt cauzate în esenţă nu de *anumite condiţii nefavorabile* ale profesiunii sale, ale ambianţei sale sau ale

statutului său social, ci de însăşi *natura* generală a profesiunii, a ambianţei şi a statutului social în situaţia lor normală. A-l adapta pe pacient la această normalitate ar însemna a normaliza aceste tensiuni şi solicitări sau, pentru a ne exprima mai brutal, ar însemna a-l pune pe pacient în situaţia de a fi bolnav şi de a-şi resimţi maladia ca o stare de sănătate, fără ca el, simţindu-se sănătos şi normal, să-şi mai observe maladia. Acesta ar fi cazul atunci cînd munca pe care o prestează ar fi prin natura ei abrutizantă, plicticoasă şi inutilă (chiar dacă ea poate fi o muncă bine plătită şi „socialmente" necesară); aceasta ar fi situaţia dacă persoana respectivă ar aparţine unui grup minoritar subprivilegiat în raport cu societatea dominantă, grup de multă vreme pauper şi căruia îi revine de aceea mai cu seamă munci inferioare şi „insalubre". Acelaşi lucru este valabil (deşi într-o formă diferită) şi pentru cealaltă tabără, pentru potentaţii industriei şi politicii: aici capacitatea de a da randament şi succesul financiar pretind – şi reproduc – însuşiri cum sînt rafinata lipsă de scrupule, amoralitatea şi agresivitatea permanentă. în toate aceste cazuri, oricît de modest am defini însuşirile unei fiinţe umane, funcţionarea „normală" duce la deformarea şi schilodirea omului. Erich Fromm a scris o carte *The Sane Society (Societatea sănătoasă);* titlul indică o societate viitoare, societatea existentă apărînd ca bolnavă, nenormală. Acum în ce priveşte individul care în calitate de membru al unei societăţi bolnave se comportă normal, convenabil şi sănătos: oare un asemenea individ nu este bolnav? Şi oare această situaţie nu reclamă **o** imagine opusă a sănătăţii spirituale, o concepţie

diferită care consideră (şi conservă) trăsăturile spirituale care sînt declarate tabu,. frînate sau alterate de către sănătatea dominantă într-o societate bolnavă? (De exemplu, sănătatea spirituală ar însemna capacitatea de a trăi ca „outsider”, de a duce o viaţă neadaptată).

în primul rînd, am vrea să propunem cu titlu de încercare o definiţie a „societăţii bolnave“ înainte de a aborda problema dacă sau în ce măsură acest concept este aplicabil „societăţii abun- denţei“. O societate este bolnavă atunci cînd instituţiile şi relaţiile ei fundamentale (adică structura ei) sînt de aşa natură încît nu permit utilizarea resurselor materiale şi intelectuale existente pentru dezvoltarea optimă a existenţei umane. Cu cît prăpastia dintre statutul posibil şi cel real al’omului este mai mare, cu atît devine mai necesară ceea ce noi am numit „represiunea suplimentară”, adică acea reprimare a pulsiunilor care serveşte nu menţinerii şi dezvoltării culturii, ci intereselor statornicite ale dăinuirii societăţii existente. Această reprimare suplimentară a pulsiunilor aduce individului noi tensiuni şi tare (dincolo de şi peste conflictele sociale sau, mai exact, subiacent acestora). în mod obişnuit, însăşi funcţionarea normală a procesului social garantează adaptarea şi subordonarea necesară (teama de a pierde locul de muncă sau statutul social, consideraţia socială etc.); orice procedură specială pentru exercitarea unei presiuni psihice suplimentare este inutilă. Dar în societatea modernă a belşugului discrepanţa dintre formele de existenţă prezente şi posibilităţile accesibile ale

libertăţii umane este atît de mare încît, pentru a evita neplăceri mai serioase, societatea trebuie să opereze o coordonare mai eficientă a indivizilor. Astfel, psihicul – atît în dimensiunea sa inconştientă cît şi în cea conştientă – este supus unui control şi unei manipulări sistematice.

Aici s-ar impune unele observaţii în legătură cu metoda analizei noastre. Atunci cînd vorbim despre represiunea suplimentară „necesară” pentru dăinuirea unei societăţi sau despre nevoia unei manipulări şi a unui control eficient al pulsiunilor, nu avem în vedere neapărat o necesitate recunoscută şi o politică realizată în mod planificat: ele pot apărea în această formă (ceea ce se şi întîmplă într-o măsură crescîndă) sau nu. în acest context avem în vedere *tendinţele* – forţele care pot fi detectate printr-o analiză a societăţii existente şi care-şi croiesc drum chiar dacă oamenii politici nu observă acest lucru. Ele reflectă necesităţile aparatului existent de producţie, distribuţie şi consum, cerinţe economice, tehnice, politice şi spirituale care trebuie satisfăcute pentru a asigura funcţionarea constantă a aparatului de care depinde populaţia, precum şi funcţionarea constantă a relaţiilor sociale care derivă din organizarea acestui aparat. Aceste tendinţe obiective se manifestă în dezvoltarea economică, în schimbarea tehnologică, în politica externă sau internă a unei naţiuni sau a unui grup de naţiuni; ele generează trebuinţe şi ţeluri comune, supraindividuale, ale diferitelor clase sociale, asociaţii de interese şi

partide. În condiţii normale de coeziune socială, aceste tendinţe obiective modelează şi absorb interesele şi ţelurile individuale fără a submina societatea. Totuşi interesul particular nu este determinat pur şi simplu de cel general: el posedă propriul său domeniu de libertate şi, corespunzător cu poziţia sa în societate, contribuie la modelarea interesului general. Marx era de părere că tendinţele obiective ale dezvoltării sociale îşi croiesc drum „în spatele” indivizilor; în societăţile avansate de astăzi, aceasta este valabil numai cu anumite rezerve serioase. Planificarea şi administrarea trebuinţelor, satisfacţiilor şi impulsurilor au devenit de mult factori indiscutabili ai politicii şi afacerilor; în cadrul unei orbiri generale, ele atestă o anumită clarviziune.

*

* *

Am vorbit de o înfrînare sistematică şi un control sistematic al psihicului în societatea industrială înaintată. în ce scop şi prin ce mijloace se exercită această înfrînare şi acest control? Oricărei manipulări în interesul unor anumite întreprinderi, al unor anumite orientări politice şi interese politice **i** se suprapune ţelul general şi obiectiv de a-l concilia pe individ cu forma de viaţă pe care i-o impune societatea. Deoarece într-o asemenea conciliere intervine o însemnată represiune suplimentară, este necesar să se obţină o mediere libi- dinală – cu marfa pe care individul urmează s-o cumpere (sau s-o vîndă), cu serviciile pe

care el urmează să le utilizeze (sau să le execute), cu candidaţii pe care el urmează să-i aleagă, cu desfătarea pe care el urmează s-o guste, cu simbolul statutar pe care el urmează să şi-l însuşească; este o necesitate stringentă, fiindcă de producţia şi consumul neîntrerupt al acestor mărfuri depinde însăşi existenţa societăţii. Cu alte cuvinte: trebuinţele sociale şi politice trebuie să se transforme în trebuinţe individuale, pulsionale. Iar în măsura în care productivitatea acestei societăţi nu se poate dispensa de producţia de masă şi de consumul de masă aceste trebuinţe trebuie să fie standardizate, coordonate şi generalizate. Desigur, un astfel de control nu este rezultatul unei conspiraţii, el nu este exercitat de către o anumită instanţă (deşi tendinţa de centralizare este în creştere); dimpotrivă, măsurile de control sînt distribuite în întreaga societate, ele fiind exercitate (într-o măsură foarte diferită) de către vecini, „peer groups”, mass media, asociaţii şi guvern. Ce-i drept, acest control devine eficient, sau pur şi simplu posibil, numai datorită ştiinţei, în special sociologiei şi psihologiei; ca sociologie industrială şi psihologie industrială sau, cu un eufemism, ca „ştiinţă a relaţiilor umane”, asemenea măsuri de control au devenit un instrument de neînlocuit în mîna puterilor dominante.

Aceste scurte observaţii au avut menirea să sugereze cît de adînc a pătruns societatea în însuşi psihicul uman, în ce măsură sănătatea şi normalitatea psihică nu mai sînt o problemă a individului, ci una a societăţii. O asemenea armonizare între societate şi

individ ar fi progresistă dacă societatea ar crea premisele pentru traducerea în viaţă a posibilităţilor existente de libertate, pace şi fericire, adică de eliberare a Erosului, a instinctelor vitale de sub puterea covîrşitoare a pulsiunilor distructive. Atunci însă cînd aceste premise lipsesc, individul sănătos, normal va poseda toate însuşirile care-i permit să trateze cu ceilalţi indivizi normali din societatea sa şi tocmai aceste însuşiri ar fi unităţi de măsură a oprimării, a existenţei unei fiinţe umane schiloade, care contribuie la propria sa oprimare, la reprimarea propriilor sale pulsiuni vitale, la geneza agresivităţii. Tensiunile care apar astfel nu ar putea în nici un caz să fie rezolvate în cadrul psihologiei sau terapiei individului sau al oricărei alte psihologii; o soluţie ar putea interveni numai pe planul politic: împotriva societăţii ca sistem de trebuinţe. Fireşte, terapia ar putea să denunţe această situaţie, pregătind astfel bazele psihice pentru o asemenea luptă, dar atunci psihiatria ar deveni o activitate subversivă...

Se pune acum problema dacă presiunea socială a dirijării pulsiunilor în societatea americană modernă determină condiţii negative care frînează instinctele vitale şi prin aceasta intensifică instinctele agresive. întrebarea ar comporta un răspuns afirmativ dacă presiunea socială ar proveni din însăşi structura societăţii şi ar trezi la membrii acesteia nevoi şi satisfacţii care reproduc instinctiv represiunea.

La prima vedere, presiunea socială a acestei societăţi este asemănătoare oricărei alte presiuni apărute sub

influenţa uriaşelor transformări tehnologice: acestea impulsionează noi trebuinţe, noi forme de muncă şi de timp liber, intervenind astfel în totalitatea relaţiilor sociale şi conducînd la o amplă reevaluare a tuturor valorilor. Dezvoltarea tehnologică actuală modifică, atît cantitativ cît şi calitativ, condiţiile şi relaţiile sociale existente: întrucît munca umană fizică devine tot mai puţin necesară şi chiar neeconomică, întrucît şi munca funcţionarilor se „automatizează” tot mai mult, iar munca administratorilor şi oamenilor politici este tot mai discutabilă, conţinutul şi sensul tradiţional al existenţei sociale ca luptă pentru existenţă devin cu atît mai lipsite de conţinut şi mai absurde, cu cît ele devin o necesitate lipsită de rost. Dar alternativa viitorului – abolirea posibilă a muncii alienate – apare, de asemenea, ca o „stafie“; şi de fapt, dacă această alternativă este privită ca un progres, ca dezvoltare a sistemului *existent,* atunci investirea sensului vieţii în timpul liber devine insuportabilă, chiar pentru imaginaţia cea mai puternică: mişcare masiv organizată într-un spaţiu din ce în ce mai restrîns, libertate administrată, creativitate administrată.

Totuşi ameninţarea cu „stafia“ automatizării este ea însăşi o ideologie. Pe de o parte, ea serveşte la menţinerea şi reproducerea unor munci şi ocupaţii parazitare, inutile din punct de vedere tehnic (lipsa de lucru, ca stare normală, pare mai rea decît munca stupidă); pe de altă parte, ea serveşte formării de organizatori şi administratori ai timpului

liber, adică unei prelungiri şi extinderi a controlului. Adevăratul pericol pentru starea de lucruri existentă nu este abolirea muncii alienate prin lipsă de lucru, ci, într-o măsură mult mai mare, posibilitatea, ba chiar necesitatea muncii nealienate ca muncă socială (reclădirea totală a oraşelor, reamenajarea locuinţelor şi a mobilierului, restabilirea peisajului după înlăturarea schilodirii comerciale a naturii şi initierea unei activităţi de asistenţă şi educaţie orientată spre pacificarea luptei pentru existenţă ar putea ocupa timpul oamenilor încă un veac de acum încolo). Dar, pornind pe calea unor asemenea transformări, interesele dominante s-ar pierde pe drum, cu alte cuvinte s-ar ajunge la îngrădirea iniţiativei private, la abolirea economiei de piaţă şi la desfiinţarea politicii de permanentă alarmă şi intervenţie militară; locul lor l-ar ocupa colaborarea dintre Est şi Vest, dintre naţiunile bogate şi cele sărace. O asemenea dezvoltare nu ar mai avea punct de oprire. Mijloacele noi înspăimîntător de eficiente şi totale ale progresului tehnic servesc între timp la mobilizarea fizică şi psihologică a oamenilor împotriva unei asemenea posibilităţi: ei trebuie să-şi continue exterminanta şi retrograda luptă pentru existenţă, reproducind propria lor reprimare.

Astfel ne lovim de adevărata contradicţie pe care structura socială o transmite structurii psihice a indivizilor. Aici sînt trezite şi intensificate tendinţele distructive din comportarea indivizilor, care într-o formă abia sublimată devin socialmente utile atît pe plan personal cît şi pe plan politic, iar prin aceasta sînt

stimulate tendinţele distructive din comportarea întregii naţiuni. Energia distructivă se transformă într-o energie socialmente utilă, iar impulsurile agresive alimentează progresul: progresul economic, progresul politic şi progresul tehnic. Ca şi în instituţiile ştiinţifice moderne, în întreprinderile comerciale şi înăuntrul naţiunii ca întreg, realizările constructive şi distructive servesc în aceeaşi măsură producţia şi distrugerea mărfurilor, viaţa şi moartea; creaţia şi distrugerea sînt indestructibil legate între ele. De exemplu, dacă s-ar limita utilizarea energiei atomice, atunci s-ar reduce simultan atît potenţialul ei paşnic cît şi cel militar; îmbunătăţirea şi asigurarea condiţiilor noastre de trai constituie doar un produs auxiliar al unei cercetări ştiinţifice care se află în serviciul distrugerii vieţii; dacă s-ar reduce numărul naşterilor, s-ar micşora, totodată, forţa de muncă aşteptată şi prin aceasta numărul clienţilor şi cumpărătorilor. Or, această transformare – mai mult sau mai puţin sublimată – a energiei distructive în energie agresivă socialmente utilă şi prin aceasta în energie constructivă este, după Freud (a cărui teorie a pulsiunilor o utilizăm în această expunere), un proces normal şi de neînlăturat. Acest proces este o componentă a dinamicii prin care Eros şi Thanatos, cele două impulsuri antagoniste, sînt constrînse la o unitate, şi în cadrul ei acţiunile lor de colaborare şi opoziţie devin forţe spirituale şi organice ale culturii. Dar, oricît de sLrînsă şi eficientă ar fi conexiunea lor, însuşirile lor proprii rămîn neschimbate şi reciproc opuse: impulsul agresivităţii „aspiră“, în

pofida oricărei sublimări, către Moarte, în timp ce Erosul doreşte să conserve, să apere şi să sporească Viaţa. în consecinţă, impulsul distructiv poate fi util culturii şi individului numai atîta timp cît el se află în slujba Erosului; dacă înclinaţia către agresiune devine mai puternică decît rezistenţa pe care i-o opune Erosul, tendinţa se schimbă. Căci energia distructivă, după concepţia lui Freud, nu poate deveni mai puternică fără a slăbi energia Erosului: dinamica instinctelor este mecanicistă, iar cantitatea dată de energie este împărţită între cele două pulsiuni fundamentale.

Ne-am referit aici pe scurt la teoria lui Freud în măsura în care ea este semnificativă pentru rezolvarea problemei fundamentale : ce efect de adîncime şi ce particularitate caracterizează tensiunea socială în cadrul „societăţii abundenţei”?

Am stabilit că această tensiune derivă din contradicţia fundamentală dintre posibilităţile acestei societăţi (care tind spre forme calitativ noi ale libertăţii şi ameninţă să răstoarne ordinea stabilită) şi utilizarea reacţionară a acestor posibilităţi. Această contradicţie explodează şi este, totodată, „rezolvată” şi „abolită” prin omniprezenta tendinţă spre agresiune a societăţii; caracteristica sa cea mai evidentă (şi nicidecum unica) este mobilizarea militară şi efectul ei asupra comportării psihice a indivizilor. În concordanţă cu această contradicţie fundamentală, agresivitatea este alimentată de numeroase surse. Cele mai importante sînt următoarele:

1. Dezumanizarea procesului de producţie

şi a procesului de consum. Progresul tehnic este identic cu înlăturarea crescîndă a libertăţii personale de decizie, a înclinaţiilor individuale şi a trebuinţelor autonome în cadrul creării de bunuri şi servicii. Această tendinţă acţionează eliberator dacă resursele disponibile şi cuceririle tehnicii se utilizează pentru a elibera oamenii de sistemul de muncă şi odihnă orientat exclusiv spre reproducerea ordinii stabilite, sistem care – avînd în vedere posibilităţile tehnice şi intelectuale existente – este parazitar, risipitor şi dezumanizant. Această tendinţă se transformă în represiune atunci cînd contribuie la permanentizarea unei asemenea munci şi a unei asemenea odihne. Frustrarea care apare astfel se exprimă printr-o animozitate generalizată.

2. Starea de supraaglomerare, vacarm şi convieţuire forţată este caracteristică pentru societatea de masă. Ea reprimă nevoia de „linişte, singurătate, independenţă, iniţiativă şi libertate de mişcare”, care nu are nimic de-a face cu „afectarea şi nevoia de lux”, ci constituie „o necesitate autentic biologică” (René Dubos). Lipsa ei prejudiciază structura impulsurilor. Freud a atras atenţia asupra caracterului „asocia!” al Erosului: societatea de masă atinge un „exces al socializării”, la care individul „reacţionează prin diferite renunţări, refulări, agresiuni şi temeri, care se transformă curînd în adevărate nevroze”. Ca mobilizare socială evidentă a tendinţelor agresive, am amintit militarizarea societăţii abundenţei. Această mobilizare nu se limitează nici pe departe la concentrarea persoanelor supuse serviciului militar obligatoriu şi la construirea industriei de armament :

aspectele ei cu adevărat totalitare devin evidente prin mijloacele de comunicare în masă care alimentează „opinia publică”. Abrutizarea limbii şi a imaginii, prezentarea victimelor ucise, arse şi otrăvite într-un masacru neocolonial au loc într-un stil cotidian, factologic, uneori chiar umoristic, care pune semnul egalităţii între ceea ce este radical rău şi delictele tinerilor criminali, meciurile de fotbal, accidentele, ştirile de la bursă şi buletinele meteorologice. Aici nu mai este vorba de glorificarea „clasică“ a morţii în interes naţional, ci de reîncadrarea ei în planul evenimentelor şi întîmplărilor banale ale vieţii cotidiene.

Rezultatul este o normalizare a spaimei, o „obişnuire psihologică cu războiul“, ordonat unui popor care, datorită acestei obişnuinţe, se deprinde repede cu „cota de morţi“, aşa cum este deja deprins cu diferite alte „cote” (cifrele din bilanţurile societăţilor de afaceri, cifra deceselor datorită accidentelor de circulaţie, cifra şomerilor). Oamenii sînt învăţaţi „să convieţuiască cu accidentele, cruzimile şi cu numărul tot mai mare de morţi în războiul din Vietnam, aşa cum au învăţat să se obişnuiască cu accidentele şi cazurile de deces cotidiene cauzate de fum, smog şi circulaţie
“‡‡.

---

‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡

Fotografiile care apar în ziarele şi revistele ilustrate, difuzate într-un tiraj de masă, arată – adesea în culori vii şi atrăgătoare – şiruri de prizonieri chemaţi spre a fi „audiaţi“ sau „culcaţi“ cu cartuşe, copii tîrîţi prin praful ridicat de blindate, femei schilodite; toate acestea nu constituie nimic nou („se întîm- plă asemenea lucruri într-un război“), deosebirea constînd în felul de prezentare: asemenea poze apar într-un program regulat alături de emisiuni publicitare şi sportive, evenimente politice locale şi informaţii diverse. Iar brutalităţii puterii i se dă o nouă aparenţă de normal atunci cînd se pune în joc şi automobilul preferat: astfel, producătorii vînd un „Thunderbird“, „Fury“ sau „Tempest“, iar industria petrolieră furnizează un „tigru într-un rezervor“*.

Limbajul reglementat operează o discriminare severă: un vocabular special al urii, al resentimentelor şi calomniei este destinat duşmanului şi celor care se opun politicii agresive. Modelul rămîne mereu acelaşi. Dacă studenţii demonstrează împotriva războiului, este vorba de „o gloată” instigată de „avocaţii bărboşi ai desfrîului sexual”, de „adolescente nespălate”, de „bătăuşi şi vagabonzi”, care „fac ca să nu mai poţi circula pe stradă”, în timp ce demonstraţiile în spirit contrar sînt organizate în cadrul „adunărilor cetă-

I. Zifferstein, în UCLA *Daily Bruin,* Los Angeles, **24.** III. 1966. Cf. Idem.: M. Grotjahn, *Some Dynamics of Unconscious and Symbolic Communication în Present-Day Television (The Psycho-analitic Study of Society,* voi. III, p. 356 şi urm.**)** şi *Psychiatric Aspects of the Prerention of Nuclear War,* Gr**ou**p for the Advancement **of** Psychiatry, New York, 1964, pass.

* Aluzie la reclama **folosită** intens de firma **„Esso“. –** *Nota trad.*

ţeneşti”. în Vietnam, în opoziţie cu „operaţiile strategice” ale americanilor, au loc „acţiuni comuniste tipic criminale”; roşii au impertinenţa de a .,lovi prin surprindere” dintr-o ambuscadă (se pare că se aşteaptă de la ei ca să-şi anunţe anticipat atacurile şi să execute marşuri în cîmp liber); ei evită „o cădere” (se pare că ar fi trebuit să rămînă acolo). Vietcongul dă atacul asupra cazărmilor americane „în toiul nopţii” şi ucide „băieţi” americani (se pare că americanii atacă numai în plină zi, nu-i deranjează din somn pe inamicii lor şi nu ucid „băieţi” vietnamezi). Masacrarea a sute de mii de comunişti (în Indonezia) este „impresionantă”; o „cotă” asemănătoare de omoruri ale părţii adverse n-ar obţine un asemenea calificativ. Pentru chinezi, prezenţa trupelor americane în Asia de Est constituie „o ameninţare ideologică”, în timp ce probabil că prezenţa unor trupe chineze în America Centrală sau **de** Sud ar fi considerată ca o ameninţare directă pentru Statele Unite şi cîtuşi de puţin ca una pur ideologică.

Limbajul folosit, solicitat la maximum, se comportă după reţeta lui Orwell a identităţii contrariilor: în gura duşmanului pace înseamnă război, apărare înseamnă atac, pe cînd în tabăra cea dreaptă escaladarea este reţinere, iar bombardamentele vor aduce pacea. Utilizat cu premeditare în mod discriminatoriu, limbajul îl înfierează pe inamic din capul locului ca fiind răutatea personificată în toate faptele şi proiectele sale.

Această mobilizare a agresivităţii nu este explicabilă doar prin dimensiunile a ceea ce este numit „pericolul comunist”: imaginea pretinsului inamic este deformată într-atît încît nu mai are nimic

comun cu realitatea. În ultimă instanţă, aici este vorba despre stabilizarea şi consolidarea unui sistem ameninţat de propria sa iraţionalitate, de baza precară pe care se întemeiază prosperitatea sa, de dezumanizarea pe care o provoacă belşugul său risipitor şi parazitar. La rîndul său, războiul fără sens este numai o parte a acestei iraţionali- tăţi şi ca atare ţine de natura sistemului. Ceea ce la început părea un mic conflict, cu totul neglijabil, un accident al politicii externe a devenit o probă de foc pentru productivitatea, combativitatea şi prestigiul ansamblului.

Miliardele de dolari investite în acest război sînt atît din punct de vedere politic cît şi militar un stimulent (sau un medicament): un instrument eficace de absorbire a unei părţi a excedentului economic şi de înfrînare a oamenilor. O înfrîngere în Vietnam ar putea foarte bine să fie un semnal pentru alte războaie de eliberare în imediata vecinătate şi poate chiar un semnal al revoltei înăuntrul ţării.

*

* *

Desigur, utilizarea socială a agresivităţii ţine de structura istorică a civilizaţiei şi în această calitate ea a constituit o forţă motrice a progresului. Dar şi aici apare un stadiu în care cantitatea se transformă în calitate şi echilibrul dintre cele două instincte primare se deplasează în favoarea distrugerii. Am menţionat mai sus „stafia automatizării”; privită în mod lucid, aceasta este ameninţarea unei posibile umanizări a muncii pînă la punctul în care organismul uman nu mai trebuie să funcţioneze ca instrument de muncă. Reducerea pur cantitativă a forţei

de muncă necesare ameninţă conservarea modului de producţie capitalist (ca şi a tuturor celorlalte moduri de producţie exploatatoare). Sistemul reacţionează accelerînd producţia de bunuri şi servicii care fie că nu satisfac deloc consumul individual, fie că i se oferă ca bunuri de lux, bunuri de lux în raport cu mizeria care dăinuie, dar bunuri de lux indispensabile pentru a ocupa forţele de muncă necesare pentru reproducerea instituţiilor economice şi politice existente. în măsura în care această muncă apare ca excedentară, lipsită de sens şi inutilă, deşi este necesară pentru întreţinerea vieţii, frustrarea devine o parte componentă a productivităţii specifice acestei societăţi şi ea acumulează agresivitate. Iar în măsura în care agresivitatea impregnează structura societăţii, structura psihică a membrilor ei se adaptează: individul devine mai agresiv şi, totodată, mai flexibil şi mai docil, căci el se supune unei societăţi care datorită belşugului şi puterii sale administrează şi satisface impulsurile sale cele mai profunde.

Această mentalitate distructivă îşi află, pare-se, la reprezentanţii poporului o oglindire libidinală. Preşedintele Comisiei de securitate a Senatului american, senatorul Russel din Georgia, îşi exprima astfel consternarea sa în această privinţă: „Ceva îi determină pe oameni să cheltuiască banii cu mai multă uşurinţă atunci cînd pregătesc distrugerea decît atunci cînd lucrează pentru un ţel constructiv. De ce este aşa nu ştiu, dar în cursul celor treizeci de ani de cînd sînt în Senat am observat că la cumpărarea mărfurilor care urmează să ucidă, să distrugă, să nimicească oraşe şi mijloace

de transport ceva îi determină pe oameni să nu socotească dolarii tot atît de strict ca atunci cînd se iniţiază construirea de locuinţe confortabile sau măsuri de ocrotire a sănătăţii oamenilor

“

4

* *

Am explicat în altă parte***
cum poate fi determinată şi supusă unei comparaţii istorice agresivitatea dominantă într-o societate existentă; în loc de a reveni din nou asupra acestei chestiuni, aş vrea să mă refer aici la alte aspecte, şi anume la forma specială în care se manifestă şi este satisfăcută astăzi

---

i *The Nation,* 25 august 1962, p. 65 şi urm., citat în- tr-un articol al senatorului William Proxmire.

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

agresiunea.

Deosebit de concludentă şi semnificativă pentru deosebirea dintre forma nouă şi cea preluată este ceea ce am putea numi agresiune tehnologică şi pacificare. Fenomenul este descris rapid: actul de agresiune este declanşat fizic cu ajutorul unui mecanism automat vast, cu mult mai puternic decît omul care îl pune în mişcare, îl menţine în această mişcare şi decide asupra ţelului şi obiectivului său. Cazul extrem este racheta; exemplul cotidian este automobilul. Forţa activată şi utilizată aici se bazează pe energia mecanică, electrică, nucleară a unor „lucruri", şi nu pe energia instinctuală a omului. Aici agresiunea este, de asemenea, transferată de la un subiect la un obiect sau este cel puţin mediată printr-un obiect, ţelul fiind distrus nu de către un om, ci de un obiect. Această modificare a raportului dintre energia umană şi cea materială, dintre componenta obiectivă şi cea subiectivă a agresiunii (omul devine subiect şi slujitor al agresiunii mai puţin pe baza însuşirilor sale fizice şi mai mult prin însuşirile sale psihice) trebuie să modifice şi dinamica psihică. Logica internă a procesului pare să impună următoarea ipoteză. Odată cu „delegarea" în vederea distrugerii acordată unui obiect mai mult sau mai puţin automatizat, unui ansamblu sau unui sistem de obiecte, satisfacerea pulsiunilor subiectului uman este necesarmente întreruptă, frustrată şi „suprasublimată". Or, o atare frustrare pretinde repetare şi intensificare: mai multă forţă, o viteză sporită, o rază de acţiune mai mare. Odată cu aceasta are loc o slăbire a răspunderii personale, a

---

[8] *Omul unidimensional.*

conştiinţei morale, a vinei şi a sentimentului de culpabilitate: nu eu am comis acest fapt ca persoană activă (morală şi fizică), ci maşina. „Maşina“: cuvîntul arată că locul aparatului mecanic l-ar putea **Ina** un aparat de fiinţe umane: birocraţia, administraţia, partidul sau asociaţia poartă răspunderea; **eu** ca individ sînt numai un instrument. Or, din punct de vedere etic, un instrument nu poate fi în genere responsabil sau vinovat. Prin aceasta s-ar înlătura din calea agresiunii stavila înălţată de cultură în cursul unui îndelungat şi uriaş proces de disciplinare. Totodată însă reproducţia lărgită a societăţii belşugului ar fi antrenată într-o dialectică psihică funestă, care se înglobează în dinamica economică şi în cea politică şi le propulsează: cu cît agresiunea este mai puternică şi mai „tehnică“, cu atît mai puţin poate ea să satisfacă şi să tempereze impulsurile primare şi cu atît mai mult impune repetare, intensificare şi escaladare.

Desigur că utilizarea instrumentelor de agresiune este tot atît de veche ca şi civilizaţia însăşi, dar există o diferenţă fundamentală între forma tehnologică şi formele primitive ale agresiunii. Acestea din urmă nu erau numai cantitativ altele (adică mai slabe); ele pretindeau şi o încordare mult mai mare, o participare mai puternică a trupului în comparaţie cu maşinile automate sau semiautomate ale agresiunii. Cuţitul, „armele grosolane“ şi chiar revolverul sînt într-o măsură mult mai mare „o parte“ a individului care le utilizează şi-l aduc pe acesta într-o poziţie mai apropiată de fiinţa sa. Jertfele umane ale puştii sînt vizibile; victimele atacurilor cu bombe şi rachete nu sînt percepute de simţurile făptaşului.

Agresiunea tehnică eliberează o dinamică psihică ce potenţează tendinţele distructive şi antierotice ale complexului puritan. Formele noi ale agresiunii distrug fără a mînji mîinile, fără a murdări corpul sau a împovăra spiritul. Ucigaşul rămîne curat, atît sub raport fizic cît şi sub raport psihic. Această puritate a operei sale ucigaşe este dublu justificată atunci cînd se invocă „interesul naţional împotriva duşmanului naţional”. în articolul de fond (anonim) din *Les Temps Modernes* din ianuarie 1966[4], se face o legătură între

Mn lb. germană: Georg **W.** Alsheimer. *Amerikaner în Vietnam,* în *Das Argument,* februarie **1966.**

războiul din Vietnam şi tradiţia puritană. Imaginea inamicului este identică cu a spurcăciunii în forma sa cea mai respingătoare; jungla sălbatică este sediul său natural şi decapitarea sau scoaterea maţelor sînt pentru el procedee fireşti. în consecinţă, incendierea lăcaşului său, defolierea junglei şi otrăvirea mijloacelor sale de hrană constituie o acţiune nu numai strategică, dar şi morală: murdăria contagioasă este înlăturată şi se croieşte drum liber unui sistem de igienă şi legitimitate politică. Iar purificarea în masă a conştiinţei oneste de ultimele scrupule raţionale înlătură definitiv orice opoziţie a raţiunii împotriva demenţei. Moraliştii care organizează şi apără crima nu sînt vulnerabili la sarcasm, ironie, satiră. Astfel, unul dintre ei poate vorbi fără a fi luat în derîdere de „cea mai mare iniţiativă din istoria societăţii noastre” atunci cînd ţara cea mai bogată, cea mai puternică şi mai avansată din lume îşi foloseşte forţa de anihilare a superiorităţii sale tehnice pentru a se dezlănţui asupra uneia din cele mai sărace, mai slabe şi mai oropsite ţări din lume.

*

* *

Diminuarea sentimentului de culpă şi a responsabilităţii individuale şi absorbirea lor de către atotputernicul aparat tehnic şi politic contribuie şi la slăbirea altor valori care ar putea reţine şi sublima instinctul de agresiune. Deşi militarizarea societăţii este semnul cel mai evident şi mai distructiv al acestei dezvoltări, totuşi nu trebuie să uităm efectele sale mai puţin spectaculoase în domeniul cultural. Unul din acestea se referă la conceptul şi valoarea adevărului. Mijloacele de comunicare în masă par să se fi debarasat în măsură considerabilă de obligaţia adevărului, şi aceasta într-un mod specific. Nu putem spune pur şi simplu că mijloacele de comunicare în masă mint („a minţi” presupune obligaţia de a spune adevărul); mai curînd ele amestecă adevărul şi semiadevărul cu omisiuni, relatări de fapte cu comentarii şi aprecieri, amestecă informaţia cu publicitatea şi propaganda, toate prelucrate redacţional într-o formă sugestivă. Adevărurile neplăcute pentru redacţie – şi cîte adevăruri fundamentale nu sînt neplăcute! – sînt strecurate printre rînduri, ascunse sau amestecate armonios cu absurdităţi, cancanuri şi aşa-numitele „human interest stories”. Iar consumatorul este gata să cumpere asemenea mărfuri, adesea acordîndu-le chiar preferinţă, mai ales că opiniile de calitate mai bună îi sînt cu greu accesibile. îndatorirea de a spune adevărul a fost întotdeauna un lucru delicat, ea fiind în majoritatea cazurilor grevată de puternice restricţii sau reprimată, dar tocmai în cadrul revigorării generale şi democratice a

agresivităţii devalorizarea conceptului de adevăr capătă o semnificaţie deosebită. Căci adevărul este în sensul cel mai strict al cuvîntului o valoare întrucît serveşte la apărarea şi ameliorarea vieţii, ca un fir călăuzitor în lupta omului cu natura şi cu el însuşi, cu propria sa slăbiciune şi propriul său instinct de distrugere. în această privinţă, adevărul ţine de domeniul Erosului sublimat, al inteligenţei, care, devenind responsabilă şi autonomă, tinde la abolirea dependenţei omului faţă de forţele necontrolate şi represive. Avînd în vedere această funcţie protectoare şi eliberatoare a adevărului, deprecierea sa înseamnă înlăturarea unei noi stavile puternice în calea distrugerii.

Imixtiunea agresiunii în domeniul pulsiunilor vitale supune într-o măsură crescîndă natura unei organizări comerciale. în raport cu ocupaţia şi munca, în raport cu oraşele şi autostrăzile care leagă între ele aceste oraşe, peisajul încetează să fie altceva – o diferenţă calitativă. într-o vreme, peisajul putea fi cadrul natural al Erosului: o lume senzorială a liniştii, a fericirii, a frumosului; un refugiu şi o apărare în faţa puterii capitalului, a valorii de schimb; **o** lume a unor valori nefuncţionale, o împlinire. Ca spaţiu al libertăţii contrapus funcţiei sociale, ca spaţiu al singurătăţii dorite, natura era un domeniu accesibil al Erosului: un imperiu al **frumosului** senzorial, al gratuitului, în opoziţie cu cotidianul administrat. Astfel, ca dimensiune erotică, dimensiunea estetică este o dimensiune **a** unor trebuinţe biologice, a unor impulsuri vitale. Prădarea şi înlăturarea naturii cauzate de

monstruozităţile expansiunii comerciale de masă nu sînt numai o reprimare a viselor romantice, ci şi a unor energii erotice vitale[5].

Dacă în „societatea abundenţei” represiunea suplimentară se impune prin asemenea fenomene nesuspecte şi normale, apoi ea este de găsit şi în domenii mult depărtate de formele mai răspîn- dite, făţişe ale agresivităţii. Aici trebuie amintit încă o dată stilul în care *mass media* manipulează publicitatea şi informaţiile. Tipică este repetarea permanentă: mereu aceeaşi reclamă, difuzată permanent, însoţită mereu de acelaşi text sau de aceeaşi imagine; aceleaşi fraze şi locuri comune care sînt propagate continuu de către distribuitorii de informaţii şi creatorii de opinii; aceleaşi puncte de vedere şi programe politice anunţate necontenit de către politicieni. În contextul analizei pe care a făcut-o „coerciţiei repetării”, Freud schiţa ipoteza instinctului morţii: el a văzut în acesta aspiraţia către repausul deplin şi abolirea tensiunilor interne, către revenirea în trupul matern şi în neant. în ce priveşte funcţia extremă a repetării, Hitler o cunoştea bine: cea mai mare minciună, dacă este repetată **de** un număr suficient de ori, este luată de bună şi acceptată ca adevăr. Dar şi în cazul unei devieri mai puţin extreme de la adevăr repetarea permanentă în faţa unui auditoriu mai mult sau mai puţin captiv acţionează distructiv : ea nimiceşte autonomia spirituală, inteligenţa şi simţul de

[6] A se vedea **în** această privinţă şi lucrarea mea ***Eros and*** *Civilization,* **Boston,** 1954.

răspundere, duce la inerţie, obedienţă, generează satisfacţie în urma reducerii tensiunilor şi oferă o protecţie împotriva inovaţiilor traumatizante. Ca stăpînitoare a repetării, societatea existentă devine pentru membrii ei marea mamă care îi cuprinde. Evident, la capătul acestui drum către inertie şi diminuarea tensiunilor interne nu se află împlinirea ultimă: drumul nu duce la Nirvana satisfacerii instinctelor. Dar el reduce povara înţelegerii şi oboseala concentrării care însoţesc gîndirea autonomă. Văzută astfel, politica repetării devine o agresiune eficientă împotriva spiritului, în funcţiile sale critice, care ameninţă societatea.

*

* *

Am propus cîteva teze foarte speculative cu privire la caracterul specific al agresiunii în „societatea abundenţei”. Este vorba (în majoritatea cazurilor) de o distrugere utilă societăţii, distrugere care totuşi acţionează funest în măsura în care se autopropagă, cîştigînd în intensitate şi amploare. Şi în această privinţă ea este incomplet sublimată şi rămîne nesatisfăcută. Dacă este valabilă teoria lui Freud potrivit căreia pornirile distructive tind să nimicească viaţa individului respectiv fără a cruţa alte vieţi şi ţeluri, atunci putem vorbi într-adevăr de o tendinţă sinucigaşă a acestei societăţi, iar jocul mondial cu distrugerea totală îşi găseşte o bază trainică în structura instinctelor individului.

INDUSTRIALIZARE SI CAPITALISM ÎN OPERA ' LUI MAX

WEBE
R

în opera lui Max Weber, industrializarea şi capitalismul sînt chestionabile din două puncte de vedere: ca destin istoric al Occidentului şi ca destin prezent al Germaniei create de către Bismarck. Ca destin al Occidentului, industrializarea şi capitalismul sînt realizările decisive ale acelei raţionalităţi occidentale, ale ideii de raţiune, pe care Max Weber le urmăreşte în manifestările lor făţişe şi ascunse, progresiste şi represive. Ca destin al Germaniei moderne, ele determină, după Max Weber, politica statului: mai întîi, sarcina istorică a burgheziei germane în transformarea statului conservator feudal, apoi în cadrul democratizării şi, în sfîrşit, în bătălia împotriva revoluţiei şi socialismului. în esenţă, tocmai ideea împletirii fatale dintre industrializare, capitalism şi conservare naţională motivează lupta pasionată şi – s-o spunem deschis – plină de ură purtată de Max Weber împotriva încercărilor socialiste din 1918. După dînsul, socialismul contrazice ideea raţiunii occidentale şi ideea statului naţional, astfel încît socialismul este o eroare de proporţii istorice, dacă nu chiar o crimă de proporţii istorice. (Să ne fie permisă întrebarea: ce ar fi spus Max Weber dacă ar fi văzut că nu Occidentul, ci Orientul dezvoltă raţionalitatea occidentală în forma sa extremă, în numele socialismului?) Indiferent ce ar aduce oamenilor capitalismul, el trebuie înţeles, după Weber, înainte de orice apreciere, ca o raţiune necesară.

în analiza weberiană a capitalismului

Expunere făcută la a XV-a Conferinţă germană de sociologie (Heidelberg, 1964). Publicată iniţial în *Max Weber und die Soziologie heute,* TUbingen, 1964.

industrial se îmbină intim motive filozofice, sociologico- istorice şi politice. Teoria sa asupra libertăţii axiologice interioare a ştiinţei se relevă imediat a fi ceea ce este în practică: o încercare de a pregăti ştiinţa în vederea acceptării unor valorificări care se impun ştiinţei din afară. începind cu *Freiburger Antrittsrede,* care a subordonat în mod făţiş şi brutal economia politică non-axiologică cerinţelor politicii naţionale de forţă, această funcţie a doctrinei ştiinţifice a lui Weber este limpede. Mai tîrziu, el a exprimat-o cu toată claritatea (la conferinţa *Societăţii pentru politica socială (Verein für Sozialpolitik)* din 1909): „Motivul pentru care, cu fiecare prilej şi chiar cu o anumită pedanterie, iau atitudine atît de netă împotriva confundării normativului cu existentul nu este acela că aş subaprecia problemele normativului, ci tocmai dimpotrivă: pentru că nu pot suporta ca probleme de importanţă universală, de cea mai mare amploare ideală, într-un anumit sens problemele supreme care pot pune în mişcare un suflet omenesc, să fie aici transformate într-o problemă tehnico-economică a «productivităţii», devenind obiect de discuţie al unei discipline *speciale* cum este ştiinţa economică“[1].

N ormativul desprins astfel din sfera ştiinţei (care nu-i decît disciplină specială), este însă astfel apărat împotriva ştiinţei şi devine impermeabil la critica ştiinţifică: „valoarea acelui ideal nu poate fi dedusă niciodată

din materialul activităţii ştiintifice.

Dar tocmai analiza capitalismului industrial la Max Weber arată că acest concept al neutralităţii ştiinţifice, mai bine zis al neputinţei ei faţă de normativ, faţă de ideal, nu poate fi în realitate menţinut: constituirea pură, neaxiologică,

a conceptelor filozofico-sociologice devine *în propriul ei mers înainte* critică axiologică; şi, reciproc, noţiunile ştiinţifice, pure, nevalorice, îşi dezvăluie elementul de valoare pe care îl conţin, devenind o critică a datului în lumina a ceea ce datul face pentru oameni (şi lucruri). „Trebuie“ se relevă în „este“: tensiunea neobosită a conceptului îl aduce la lumină.

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, 1924, **p.** 419.

§§
§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

în cea mai neaxiologică lucrare a lui Max Weber, în care asistăm la o adevărată orgie a metodei definiţiilor formale, clasificărilor şi tipologiilor, în *Wirtschaft und Gesellschaft,* formalismul devine culmea conţinutului. Această concretizare autentică este rezultatul dominării unui material uriaş, al unei erudiţii astăzi de neconceput, al unei cunoaşteri care îşi poate permite să facă abstracţii pentru că este în stare să deosebească esenţialul de neesenţial, realitatea de fenomen. Teoria formală obţine cu conceptele ei abstracte ceea ce **o** sociologie care are fobia teoriei, sociologia pozitivistă şi pseudoempirică, urmăreşte în zadar: definiţia reală a realităţii. Astfel, conceptul de capitalism industrial se concretizează în teoria formală *a raţionalităţii şi a dominaţiei,* cele două teme fundamentale din *Wirtschaft und Gesellschaft.*

Să încercăm mai întîi să evidenţiem legătura dintre capitalism, raţionalitate şi dominaţie în opera lui Max Weber. în forma sa cea mai generală: ideea specific occidentală a raţiunii se realizează într-un sistem de cultură materială şi intelectuală (economie, tehnică, „mod de viaţă“, ştiinţă şi artă) care îşi găseşte deplina sa dezvoltare în capitalismul industrial, iar acest sistem tinde către un tip specific de dominaţie, care devine destin al perioadei actuale: birocraţia totală. Ideea de raţiune, ca ideea raţionalităţii occidentale, este conceptul suprem şi fundamental; să începem cu el.

La Max Weber întîlnim o raţionalitate care **f** acţionat numai în Occident, care a format capi talismul (sau cel puţin a contribuit la formare lui) şi care a decis

---

Op. eit., p. 402.

asupra viitorului nostru previ zibil: o mare parte a operei lui Weber este incer carea de a-i determina multitudinea înfătisăriloi *t* » „Spiritul capitalismului”, aşa cum îl descrie pri mul volum din *Religionssoziologie,* este una dintre aceste ipostaze: deja „Cuvintul înainte” la această lucrare indică programatic că raţionalitatea occidentală exprimată şi realizată în capitalism se deosebeşte fundamental de toate celelalte forme ale economiei şi tehnicii.

Să enumerăm mai întii elementele caracteristice pentru conceptul weberian de raţiune: 1) matematizarea progresivă a experienţei şi a cunoaşterii, care de la ştiinţele naturii, cu strălucitele lor rezultate, se extinde la alte ştiinţe şi chiar la „modul de viaţă” (cuantificarea universală); 2) accentul pus pe necesitatea experimentului rational şi a demonstratiei rationale atît în organizarea ştiinţei cit şi în organizarea „modului de viaţă”; şi 3) rezultatul care după Max Weber este decisiv pentru această organizare, şi anume constituirea şi consolidarea unei organizatii universale de functionari competenti care devine „conducător absolut al întregii noastre existenţe „***. Cu

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

această ultimă determinare se realizează trecerea de la raţiunea teoretică la raţiunea practică, la forma istorică a raţiunii. Conceptul lui Max Weber de raţiune conţine de la bun inceput conştiinţa istorismului său specific, paralel sau tocmai datorită caracterului său abstract; vom vedea în decursul analizei sale că ea nu se menţine şi eşuează în punctul decisiv. în sociologia lui Max Weber, raţionalitatea formală conduce neîntrerupt la raţionalitatea *capitalistă;* astfel ea apare, aşa cum îşi găseşte expresia tipică în „asceza interioară“, ca înfrînare metodică a „instinctului de acaparare” iraţional.

în această „înfrînare“, raţiunea occidentală devine raţiunea *economică* a capitalismului: goana după profitul mereu înnoit în cadrul întreprinderii capitaliste raţionale şi continue. Raţionalitatea devine astfel condiţia *rentabilităţii,* care, la rîndul ei, este orientată către socoteala sistematică şi metodică, către „calculul capitalului
“.

---

[8] „Cuvînt înainte” Ia voi. I din *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Tübingen, **1920,** p. **1** şi urm.

La baza acestei rationalităţi domneste *abstracţia,* care, atît teoretic cît şi practic, prin intermediul organizării ştiinţifice *şi* al organizării sociale, determină perioada capitalismului, căci ea reduce calitatea la cantitate. Ca functionalizare universală (care se exprimă economic prin valoarea de schimb), ea devine condiţie preliminară pentru calculul productivităţii, al *posibilităţilor universale de realizare,* întrucît funcţionalizarea face posibilă dominarea tuturor particularitâţilor (care se reduc la cantităţi şi valori de schimb). Raţiunea abstractă devine concretă în *dominaţia* calculabilă şi calculată asupra naturii şi asupra oamenilor. Astfel, raţiunea pe care o vizează Max Weber se dezvăluie ca raţiune *tehnică:*producţie şi transformare de material (fizic şi uman) prin intermediul unui *aparat* metodico-ştiinţific construit pe baza productivităţii calculate, aparat a cărui raţionalitate organizează şi controlează lucrurile şi oamenii, fabrica şi birocraţia, munca şi timpul liber. Dar *în ce scop* controlează? Pînă aici conceptul weberian al raţiunii era definit „formal": ca abstracţia cuantificată a tuturor particularităţilor, abstracţie care făcea posibilă productivitatea universal calculabilă a aparatului capitalist. Acum însă se arată *limitele raţiunii formale:* din conceptul de raţiune nu se pot deduce nici *scopul* construcţiei ştiinţifico-tehnice, nici *materia* acestei construcţii (subiecţii şi obiectele ei); acestea sfărîmă din capul locului conceptul formal, **<<** neaxiologic **>>** al raţiunii. în raţionalitatea capitalistă, cum o analizează Max Weber, aceste elemente date raţiunii în mod prealabil şi limi- tînd-o *material* apar în două fapte

' Op., cit., p. **4.**

istorice: 1) întreţinerea oamenilor – care este scopul economicului – are loc în cadrul unor şanse de cîştig calculate *privat,* adică în cadrul *profitului* întreprinzătorului individual sau al întreprinderii individuale; 2) existenţa omului ce urmează a fi întreţinut este, de asemenea, *dependentă* de şansele de cîştig ale întreprinderii capitaliste, **o** dependenţă care în extrem este întruchipată în munca „liberă“ care stă la dispoziţia întreprinzătorului.

În sensul conceptului de raţiune formală – aşa cum este el constituit la Weber –, aceste fapte sînt date din exterior, dar în calitate de fapte istorice ele limitează validitatea generală a conceptului însuşi. Potrivit lui Max Weber, punctul nodal al realităţii raţionalităţii capitaliste este întreprinderea privată; întreprinzătorul este o persoană liberă, care răspunde singur pentru calculele sale şi riscurile respective. În această calitate, întreprinzătorul este *burghez,* iar modul de viaţă al burgheziei îşi găseşte expresia sa caracteristică în „asceza ei interioară”. Oare mai este valabilă astăzi această concepţie? Oare burghezia, în care Max Weber a văzut purtătorul dezvoltării industriale, mai este purtătorul dezvoltării industriale în capitalismul tîrziu? Oare este raţionalitatea capitalismului tîrziu raţionalitatea care apare în asceza interioară? Cred că răspunsul la aceste întrebări trebuie să fie negativ. Desăvîrşirea raţionalităţii capitaliste a depăşit formele ce i-au fost atribuite de către Max Weber, iar declinul ei lasă să apară raţiunea industrializării capitaliste în cu totul altă lumină: în lumina ¡raţionalităţii sale. Pentru a ne referi la un singur

aspect: „asceza interioară” nu mai este o forţă motrice în capitalismul tîrziu, ea a devenit mai curînd o cătuşă care serveşte conservării sistemului. *Keynes* a denunţat-o ca atare şi în cadrul „societăţii bunăstării” ea este periculoasă, oriunde s-ar opune producţiei şi consumului de mărfuri supraabundente. Desigur, capitalismul tîrziu se întemeiază şi astăzi pe „renunţare“: lupta pentru existenţă şi exploatarea capacităţii de muncă trebuie să fie din ce în ce mai intense pentru ca acumularea lărgită să mai poată fi cu putinţă; aici „demodarea planificată” devine antiraţiune metodică, necesitate socială. Aceasta nu mai este modul de viaţă al burgheziei în calitate de clasă care dezvoltă forţele de producţie, ci mai curînd stigmatul distrugerii productive în cadrul administraţiei totale. Iar calculul capitalist al rentabilităţii şi productivităţii matematizate îşi serbează triumful suprem în calculul declinului, al riscului propriei anihilări în raport cu anihilarea inamicului.

Astfel, în dezvoltarea raţionalităţii capitaliste *iraţionalitatea* devine *raţiune:* raţiune ca dezvoltare impetuoasă a productivităţii, cucerire a naturii, extindere a imperiului mărfii (şi a accesibilităţii sale pentru straturi tot mai largi ale populaţiei), dar iraţională, întrucît productivitatea superioară, dominaţia naturii şi avuţia socială crescîndă devin forţe distructive, şi nu numai la figurat,prin deprecierea aşa-numitelor valori supreme, ci şi la propriu: lupta pentru existenţă se ascute atît în cadrul statelor naţionale cît şi pe scară internaţională, iar agresiunea acumulată se declanşează prin legitimarea cruzimii medievale şi a exterminării prin metode

ştiinţifice a oamenilor. Oare a prevăzut Max Weber această dezvoltare? Dacă accentul cade pe „văzut“ răspunsul este: nu. Dar ea este implicată în construcţia sa conceptuală, şi încă atît de adînc încît apare ca irefutabilă, definitivă şi prin aceasta iarăşi ca raţională (în sensul rău al cuvîntului).

Conceptul non-axiologic de raţionalitate capitalistă devine în cursul analizei lui Weber concept critic, critic nu numai în sensul de a fi „pur ştiinţific“, ci în sens de critică „apreciativă“, deliberată, a reificării.

Dar atunci critica se opreşte, acceptă ceea ce pare irefutabil şi se transformă în apologie sau, şi mai rău încă, în denunţare a alternativei posibile: o raţionalitate istorică calitativ diferită. Max Weber a definit el însuşi cît se poate de clar limitele conceptelor sale; el s-a autodefinit ca „burghez“ şi şi-a identificat opera cu misiunea istorică a burgheziei; în numele acestei pretinse misiuni, el a acceptat unirea păturilor reprezentative ale burgheziei germane cu organizatorii reacţiunii şi represiunii; împotriva adversarilor politici, a radicalilor de stînga, el a preconizat ospiciul, grădina zoologică şi execuţia; a asmuţit împotriva intelectualilor care şi-au jertfit viaţa revoluţiei[5]. Elementele personale ne servesc aici doar ca ilustrare a celor conceptuale: pentru a arăta cum însuşi conceptul de raţiune în substanţa sa critică rămîne pînă la urmă tributar originii sale; „raţiunea” rămîne raţiune *burgheză,* şi chiar numai o parte a ei, anume raţiune capitalistă şi tehnică. Să încercăm acum să reconstruim dezvoltarea interioară a conceptului weberian al raţiunii capitaliste. *Freiburger Antrittsrede*

vizează industrializarea capitalistă tocmai sub raport politic, de forţă: ca imperialism. Numai marea industrie în expansiune poate garanta independenţa naţiunii în cadrul luptei internaţionale, tot mai ascuţită, de concurenţă. Politica de forţă imperialistă pretinde o industrializare intensivă şi extensivă, şi vice-versa. Economia trebuie să servească raţiunea de stat a puterii de stat naţionale şi să lucreze cu mijloacele ei. Colonizarea şi forţa militară sînt asemenea mijloace, mijloace pentru realizarea unor scopuri şi valori extraştiinţifice, cărora trebuie să li se subordoneze economia liberă. Ca raţiune istorică, raţiunea de stat pretinde dominaţia acelei clase care este în stare să realizeze industrializarea şi astfel să asigure ascensiunea naţiunii, pretinde deci dominaţia [illegible]

[illegible]

burgheziei. Este periculos ca „o clasă în decadenţă economică să aibă puterea în mînă“[6] (ca iuncherii în Germania). Astfel, sub presiunea unor evaluări extraştiinţifice, politice, ştiinţa economică se transformă la Max Weber în critică politico-socio- logică a statului creat de Bismarck. Iar această critică anticipează viitorul într-un mod fără precedent: în Germania clasa cu vocaţie istorică, burghezia, este „necoaptă“; în slăbiciunea ei, ca caută un nou Cezar care să-i preia

---

Documentarea este asamblată şi analizată într-un mod exemplar în lucrarea lui Wolfgang **J.** Mommsen, ***Max*** *Weber und die deutsche Politik,* Tübingen, 1950.

[8] *Gesammelte politische Schriften,* München, 1921, p. 20 **şi** urm.

sarcina§§
****
.

Preluarea puterii de către clasa burgheză însemna pe atunci democratizarea statului care mai era preburghez, dar slăbiciunea politică a burgheziei germane nu poate nici să realizeze, nici să ocolească această democratizare şi face apel la cezarism;

____

§§
§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

democraţia corespunzătoare industrializării capitaliste ameninţă să se transforme brusc în dictatură plebiscitară; raţiunea burgheză cheamă în ajutor *charisma* iraţională. Această dialectică a democraţiei burgheze, şi chiar a raţiunii burgheze, l-a neliniştit întotdeauna pe Max Weber; ea este exprimată cu deosebită acuitate în *Wirt-*

Op. cit., **p.** 27.

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

schaft und Gesellschaft. Vom mai reveni asupra acestei chestiuni. Aici mai trebuie să arătăm că şi dezvoltarea ulterioară a celei de-a doua clase fundamentale a capitalismului, proletariatul, Max Weber a prevăzut-o mai just decît majoritatea socialiştilor de pe atunci şi astfel a repetat aproape textual ceea ce Bismarck spusese încă în 1865: „Nu... din partea maselor vine pericolul“ – se spune în *Antrittsrede*[3] (1895!), nu cei dominaţi vor opri **sau** chiar vor duce la prăbuşire politica imperialistă; şansele naţiunii de a supravieţui în lupta internaţională de concurenţă sînt ameninţate, dimpotrivă, de „clasele dominante şi în ascensiune”.

Să cercetăm acum conceptul de capitalism al lui Max Weber acolo unde (aparent) el este desprins din conexiunea concretă a politicii de forţă imperialistă şi dezvoltat într-o formă pur ştiinţifică, neaxiologică: în lucrarea *Wirtschaft mul Gesellschaft.* Aici capitalismul ca formă a „cîştigu- lui economic raţional” este definit mai întîi ca o „formă specifică a calculului bănesc”: „Calculul capitalist este evaluarea şi controlul şanselor de cîştig şi... se realizează prin compararea pe de o parte a tuturor bunurilor cîştigate (în natură sau bani) la început şi, pe de altă parte, a bunurilor cîştigate (cele disponibile şi cele ce vor fi procurate) în final, în cadrul unei anumite acţiuni productive sau, în cazul unei exploatări continue, într-o perioadă de calcul, între bilanţul iniţial şi bilanţul de încheiere

---

Op. cit., p. 29.

Pînă şi sintaxa oribilă denotă aici efortul (am putea spune: provocator) de a defini pur ştiinţific, abstracţie făcînd de orice element uman sau istoric; aici este vorba doar de afaceri şi de nimic altceva. Avînd în vedere această atitudine, este aproape şocant cînd la pagina următoare se afirmă

răspicat: „Calculul capitalului sub aspectul său formal cel mai raţional presupune, aşadar, *lupta omului cu omul”*[10]. Ceea ce face din om calculul capitalului se exprimă mai pregnant în definiţia abstractă decît în concretizarea ei; neomenia este cuprinsă în raţionalitatea bilanţului iniţial, respectiv a bilanţului final.

Wirtschaft ***und*** *Gesellschaft,* **Tübingen, 1922, p. 48.**

Aspectul „formal-raţional” al calculului capitalului este acela în care omul şi „scopurile” sale intră în calculul şanselor de cîştig şi profit doar în calitate de mărimi variabile. În această raţionalitate formală, matematizarea este împinsă realmente la un calcul al *negării vieţii;* în calitate de risc extrem al morţii prin înfometare, ea devine un impuls pentru cei deposedaţi către activitatea economică: „impuls decisiv pentru orice activitate economică în condicile economice şi de schimb *normale*. .. pentru neposesori: a) constrîn- gerea riscului de neasigurare totală a propriei persoane şi a persoanelor «apartenenţe **>>** (copii, femei, eventual părinţi) a căror îngrijire individul o preia de obicei asupra sa...“[11]. Max Weber defineşte mereu raţionalitatea *formală* în opoziţie cu cea *materială,* în cadrul căreia asigurarea economică a omului este considerată „din punctul de vedere al unor postulate valorice determinate (deşi variabile)

Op. cit., p. **49.**

“§§
****
.

Astfel, raţionalitatea formală se opune nu numai valorificărilor şi scopurilor „tradiţionale“, ci şi celor revoluţionare. Ca exemplu, Max Weber menţionează antinomia dintre raţionalitatea formală şi tendinţele de abolire a separării puterilor („Republica Sovietelor, guvernările

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§

convenţiilor şi autoguvernările economice“)††
‡‡, adică tendinţele de a modifica în mod radical forma existentă a dominatiei.

Dar oare această raţionalitate formală, aşa cum îşi găseşte ea expresia în economia capitalistă, este autentic

---

Op. cit., p. 60.
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

formală? Să examinăm încă o dată definiţia ei: „Ca raţionalitate formală a unei economii vom înţelege aici măsura *calculului* posibil din punct de vedere tehnic şi realmente utilizat de ea. Formal «raţională >> se va numi o economie în măsura în care prevederea esenţială pentru o economie raţională poate să se exprime şi îşi exprimă considerentele cu

---

Op. cit., p. 44.

ajutorul unor calcule numerice“^ ... În mod evident, potrivit acestei definiţii, o economie total planificată, adică o economie necapitalistă, ar fi mai raţională în sensul raţionalităţii formale decît cea capitalistă, a cărei capacitate de calcul este limitată de interesele particulare ale întreprinderii private şi de „libertatea” pieţei (chiar dacă aceasta este oarecum

---

Op. cit., **p. 167.**

reglementată). Cînd Max Weber declară că o atare economie planificată, aptă de previziune, ar fi un pas înapoi sau chiar imposibilă din punct de vedere realist, el se întemeiază în primul rînd pe considerente tehnologice: în societatea industrială modernă, separarea muncitorului de mijloacele de muncă a devenit o necesitate *tehnică* pe care o pretind conducerea şi controlul privat individual al mijloacelor de producţie, adică dominaţia în întreprindere a unui întreprinzător care răspunde personal. Faptul istoric atît de *material* al întreprinderii capitaliste private devine astfel (în sensul lui Max Weber) un element al structurii *formale* a capitalismului şi al înseşi economiei *raţionale.*

Dar funcţia socială raţională a dominaţiei individuale a întreprinderii bazate pe separarea muncitorului de uneltele sale merge şi mai departe: pentru Max Weber, ea este garantul *disciplinei* de întreprindere necesară din punct de vedere tehnic şi economic, care devine ulterior modelul întregii discipline pe care o pretinde societatea industrială modernă. După Max Weber, chiar şi socialismul îşi are originea în disciplina de fabrică. „Din această situaţie de viaţă, din disciplina de fabrică, s-a născut socialismul mo-

---

Op. cit., p. 44, 45.

dern“

„Subordonarea faţă de disciplina muncii“ în economia privată este astfel pe de o parte raţiunea unei *ierarhii personale,* pe de altă parte însă dominaţia raţională a lucrurilor asupra oamenilor, „adică: a mijlocului asupra scopului (satisfacerea trebuinţelor)“. în acest fel, Max Weber ci-

---

tează o teză a socialismului[18] el nu o contestă, dar crede că societatea socialistă nu va putea schimba nimic în ce priveşte faptul fundamental al separării muncitorului de mijloacele sale, pur şi simplu pentru că această separare nu este decît forma progresului tehnic, a industrializării. Acestei raţionalităţi trebuie să i se supună şi socialismul în

---

[16] *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik,* p. 501 **(„Socialismul“).**

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

măsura în care vrea să rămînă fidel promisiunii sale de satisfacere a trebuinţelor generale şi de pacificare a luptei pentru existenţă. Dominaţia lucrurilor asupra oamenilor nu-şi poate pierde caracterul ei iraţional, după Max Weber, decît prin dominaţia raţională a omului asupra omului. De aceea şi pentru socialism se pune întrebarea: *„Cine* să fie acela care să preia noua economie şi s-o comande?
“

Op. cit., **p.** 502.

Industrializarea este concepută deci ca destin al lumii moderne, şi problema fundamentală atît pentru industrializarea capitalistă cît şi pentru cea socialistă este următoarea: care este forma cea mai raţională de *dominare* a industrializării şi, astfel, de dominare a societăţii? („Cea mai raţională” de asemenea în sensul acelei raţionalităţi *formale* care este determinată numai prin funcţionarea calculabilă şi reglată a propriilor sale conexiuni.) însă această raţionalitate formală în cursul dezvoltării conceptului pare să se transforme brusc: devenind problemă a dominaţiei şi în virtutea propriei sale raţionalităţi interioare, ea se subordonează alteia, anume raţionalităţii dominaţiei. Tocmai în măsura în care această raţionalitate formală nu depăşeşte propriul ei cadru şi are ca normă a calculului şi a acţiunii calculate doar propriul ei sistem, tocmai în această măsură ea este determinată „din afară“ de către altceva decît ea însăşi; astfel, potrivit lui Max Weber, definiţia raţiunii devine „materială”. Căci nu există vreun cadru care să nu fie *stabilit* şi, în calitate de stabilit, dependent; în continuu! istoriei în care se desfăşoară tot economicul, orice raţiune economică este neapărat raţiunea dominaţiei care determină economicul ca social-istoric. Capitalismul „ştiinţific“, astfel matematizat, ră- mîne *dominaţie* tehnologică, matematizată, asupra oamenilor, şi socialismul tehnologic ştiinţific nu este iarăşi decît făurirea unei dominaţii şi suprimarea alteia.

Dacă în opera lui Max Weber analiza formală a capitalismului devine astfel

Op. *cit.,* **p.** 511.

1? *Wirtschaft und Gesellschaft,* **p.** 19-23.

analiză a formelor de dominaţie, aceasta nu reprezintă o discontinuitate a conceptelor sau a metodei; puritatea însăşi se dovedeşte a fi impură nu pentru că Max Weber ar fi fost un sociolog slab sau inconsecvent, ci fiindcă el îşi cunostea obiectul: adevărul devine critică, acuzaţie, iar acuzaţia – funcţia unei ştiinţe autentice. Dacă încă în *Antrittsrede* ştiinţa economiei era subordonată în mod provocator politicii, în lumina întregii opere a lui Weber acest *tour de force* se dezvăluie ca logică internă a metodei sale: ştiinţa voastră trebuie să rămînă „pură“, numai astfel puteţi rămîne fideli adevărului. Dar acest adevăr vă constrînge să acceptaţi ceea ce determină „din afară” obiectele ştiinţei voastre; în privinţa aceasta n-aveţi nici o putere. Libertatea voastră faţă de valori este pe cît de necesară pe atît de aparentă; neutralitatea este *reală* numai dacă are putere să respingă atacurile; dacă nu, ea devine jertfă şi sprijin al acelei puteri pe care vrea s-o folosească. Raţionalitatea formală a capitalismului se loveşte de limitele ei interioare în două puncte: în faptul dat al *întreprinderii private,* în existenţa „muncitorului liber“, şi în faptul dat al separării muncitorului de uneltele sale, de mijloacele *muncii libere.*

Pentru Max Weber, ambele fapte ţin de raţionalitatea specifică capitalismului[18]; pentru dînsul ele sînt necesităţi tehnologice. După opinia sa, ele ca atare justifică dominaţia ca element integral al raţionalităţii capitaliste, şi chiar al raţionalităţii economice, în societatea industrială modernă. Dacă lucrurile stau astfel, atunci trebuie demonstrat că şi dominatia este **o** formă a raţionalităţii economice moderne; Max Weber încearcă aceasta în analiza *birocraţiei.*

Dominaţia birocratică este inseparabilă

de progresul industrializării: ea transmite societăţii în ansamblu capacitatea de producţie a întreprinderii industriale ridicată la maximum. Ea este forma raţional formală a dominaţiei datorită „preciziei, continuităţii, disciplinei, rigorii **şi si**guranţei, adică: calculabilul atît pentru stăpîn cît şi pentru cei interesaţi ... “[1B], şi ea este toate acestea pentru că este „dominaţie datorită cunoaşterii“, cunoaştere constatabilă, calculabilă şi calculatoare, cunoaştere tehnică. De fapt, ceea ce domină aici este aparatul, căci dominaţia asupra aparatului, întemeiată pe cunoaştere competentă, este dominaţie numai dacă este într-un fel adecvată cerinţelor şi posibilităţilor acestuia. De aceea, dominarea aparatului „de către un ne- specialist este posibilă numai în mod limitat: consilierul specialist este pe termen lung superior ministrului nespecialist“[20].

Max Weber subliniază mereu că orice „socialism raţional” „va trebui pur şi simplu să preia şi să dezvolte” administraţia birocratică tocmai pentru că ea este o dominaţie pur *obiectuală,* impusă de către obiectul însuşi, şi indiferentă faţă de orice scopuri şi instituţii politice, cultu-rale sau morale. Iar obiectul însuşi este datul, adică aparatul care devine tot mai productiv şi mai apt de realizări, tot mai exact calculabil.

Administrarea competentă, ştiinţifică, a aparatului ca dominatie formal ratională : aceasta este reificarea raţiunii – reificare *ca* raţiune – apoteoză a reificării. Dar apoteoza reificării devine negaţia ei, trebuie să se transforme în negaţie. Căci aparatul care dictează administrarea sa obiectivă nu este decît un instrument, un mijloc; or, nu există vreun mijloc „în

sine”. Chiar şi aparatul cel mai productiv şi cel mai obiectiv nu este decît un mijloc pentru un scop exterior. în ce priveşte aparatul economic al capitalismului, nu este suficient să considerăm drept asemenea scop acoperirea nevoilor. Acest concept este prea general, prea abstract în sensul rău al cuvîntului. îh adevăr, după cum a întrevăzut şi Max Weber, în viaţa economică capitalistă satisfacerea

tre-

buinţelor este mai curînd un subprodus decît un scop, un subprodus subordonat profitului.

în mod necesar şi „formal raţional”, cît timp există dependenţa de oameni vii în calitate de cumpărători (ca producători ei sînt deja în parte inutili), deşi de pe acum

se vinde mult depozitelor, vor exista distrugerea şi existenţa inumană, subterană. Dar dacă administraţia birocratică, cu toată raţionalitatea ei, rămîne un mijloc al aparatului capitalist şi, în consecinţă, dependentă, în calitatea ei de raţionalitate ea are propriile sale limite: birocraţia se supune unei puteri extrabirocratice şi suprabirocratice, o

---

Op. cit., **p. 128.**

§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

putere „străină întreprinderii”. Iar dacă raţionalitatea este întruchipată în administraţie *şi numai în ea,* atunci această putere legislativă trebuie să fie *iraţională.* Astfel, conceptul weberian al raţiunii se încheie în *charisma* iraţională.

Dintre toate conceptele weberiene, conceptul charismei pare să fie cel mai dubios: termenul însuşi conţine prejudecata că orice fel de dominaţie reuşită, presupus personală, acordă o consacrare aproape religioasă. Aici nu discutăm conceptul însuşi: trebuie să-l analizăm numai în măsura în care el poate lumina dialectica raţionalităţi şi iraţionalităţii în societatea modernă. Dominaţia charismatic ă apare ca un stadiu într-un dublu proces de evoluţie; pe de o parte, charisma tinde să se transforme în dominatia consolidată a intereselor şi a organizării lor birocratice, pe de altă parte organizarea birocratică însăşi se supune unei conduceri charismatice.

În capitolul *Umbildung des Charisma (Transformarea charismei),* Max Weber descrie cum dominaţia pur charismatică tinde să se transforme intr-o „posesiune de durată”; în acest proces, „ea depinde de condiţiile cotidianului şi ale forţelor care îl stăpânesc, în primul rînd interesele economice
„**
.

[20] ***Op. cit.,* p. 129.**
****
****
****
****
****
****
****

Ceea ce începe sub forma charismei individului şi **a** efectelor sale personale se desăvîrşeşte prin stăpînirea unui aparat birocratic al drepturilor şi funcţiilor dobindite, astfel încît cei dominaţi prin charismă devin supuşi obligaţi la plata dărilor şi alte îndatoriri.

Totuşi, această administraţie raţională a maselor şi lucrurilor nu se poate lipsi de o conducere charismatică iraţională. într-adevăr, administraţia, tocmai în măsura în care ea este într-adevăr raţională, va tinde către abolirea dominaţiei (administrarea lucrurilor); aparatul de administrare este însă format pe terenul dominaţiei şi a fost organizat pentru menţinerea şi consolidarea ei. Ca urmare, democratizării impuse de către administrarea raţională îi corespund în paralel o limitare şi manipulare a democratizării. Astfel, dominaţia ca privilegiu al unor interese particulare şi autodeterminarea ca expresie a intereselor generale devin amîndouă imperioase. Această puternică şi, totodată, formal raţională, adică productivă din punct de vedere tehnic, rezolvare a contradicţiei îşi află manifestarea clasică în democraţia plebiscitar
ă[††], în

Op. *cit.,* **p.** 762.

††
††
††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††

cadrul căreia masele îsi destituie din cînd în cînd conducătorii şi le decid politica, în condiţii stabilite şi bine controlate de către conducători. Astfel, pentru Max Weber, sufragiul egal nu este doar rezultatul dominaţiei, ci şi un instrument al dominaţiei în perioada desăvîrşirii ei tehnice. Democraţia plebiscitară este expresia politică a iraţionalităţii devenită raţiune.

În ce mod se exprimă această dialectică a raţiunii *(formale)* în dezvoltarea capitalismului? Puterea sa prozaică este blocată de ideea charismei, iar Max Weber se abţine să aplice acest termen societăţii industriale actuale, deşi conduita sa şi chiar limbajul său în timpul războiului şi împotriva revoluţiei s-au apropiat mult de apologia charismei. Dar *faptul* ca atare

---

Op. cit., **p.** 150, 174, 763 şi urm.

îl expune cu toată claritatea: raţiunea formală **a** aparatului de administrare tehnic desăvîrşit se supune iraţionalului. Analiza birocraţiei efectuată de Max Weber străbate vălul ideologic; depăşind cu mult timpul său, el arată caracterul aparent al democratiei moderne a maselor cu asa-zisa ei egalitate şi egalizare a contradicţiilor de clasă. Administrarea birocratică a capitalismului industrial este de fapt **o** „nivelare“, dar „aici decisivă este exclusiv nivelarea celor dominaţi faţă de grupul dominant, structurat în **mod** birocratic, care însă are de fapt şi adesea chiar şi formal o poziţie cu totul autocritică“[23]. El repetă în mod răspicat că tocmai aparatul de conducere tehnic desăvîrşit, *datorită raţionalităţii sale formale,* este „un instrument de prim rang al puterii“ „pentru cel care dispune de aparatul birocratic“. „Dependenţa soartei materiale a masei de funcţionarea corectă continuă a organizaţiei privat-capita- liste organizată din ce în ce mai birocratic creşte neîncetat, iar ideea posibilităţii abolirii ei devine astfel tot mai utopică“[24].

Dependenţa totală de funcţionarea unui aparat omniprezent devine „temei al oricărei ordini“, astfel încît aparatul însuşi nu mai este pus în discuţie. „Orientarea disciplinată către adaptarea supusă“ devine cimentul subordonării, care nu mai este recunoscută ca atare în mod conştient, pentru că ordinea faţă de care are loc subordonarea este atît de înspăimîntător de raţională, adică lumea mărfurilor şi serviciilor pe care individul n-o mai poate cuprinde şi percepe este atît de bine administrată şi calculată. Max Weber n-a mai ajuns să vadă cum capitalismul desfăşurat în capacitatea de realizare a raţiunii sale transformă

distrugerea planificată a acestor realizări în sursă a unei prosperităţi mai mari şi mai bune, cum chiar nebunia făţişă devine temei nu numai al menţinerii situaţiei existente, ci
‡‡

chiar al unei vieţi mai plăcute. El n-a ajuns să trăiască în „societatea belşugului”, care pe baza mizeriei inumane şi a

---

‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡

sălbăticiei metodice în exteriorul graniţelor sale îşi iroseşte nemaipomenitele forţe tehnice, materiale şi intelectuale şi le utilizează abuziv pentru mobilizarea permanentă. încă înainte de desfăşurarea puterii acestei raţiuni, el a semnalat pericolul ca aparatul de administrare birocratic raţional, tocmai datorită raţionalităţii sale, să se supună unei autorităţi străine.

Mai întîi, în cadrul sistemului conceptelor webe- riene este aproape de la sine înţeles că administraţia societăţii industriale are nevoie de o conducere superioară şi exterioară ei: „Orice administraţie are nevoie de o autoritate, căci totdeauna pentru funcţionarea sa trebuie să i se dea cuiva nişte ordine”[25]. întreprinzătorul capitalist este „în sens material” tot atît de puţin funcţionar specialist pe cît este monarhul din fruntea statului. Lui nu i se pretind însuşiri de specialitate: „dominaţia birocratică are, aşadar, în vîrful ei în mod necesar cel puţin un element nu pur birocratic”[28]. „În mod necesar” deoarece raţionalitatea neaxiologică a administraţiei depinde de valorile şi ţelurile provenite din afară. în *Antrittsrede,* Max Weber a determinat politica de forţă a statului naţional ca sursă care oferă economiei valorile şi scopurile; prin aceasta capitalismul era definit ca *imperialism.*

în *Wirtschaft und Gesellschaft* li se spune pe nume unor trăsături caracteristice ale economiei imperialiste, ele fiind cuprinse în conceptul de „capitalism orientat politic”. Aici se mai spune: „Din capul locului este clar: orice evenimente orientate politic care oferă aceste

---

***Op. cit.* p. 667.**

a* ***Op. cit.,* p. 669.**

posibilităţi (politice) de cîştig văzute din punct de vedere economic, prin prisma şanselor de piaţă, sînt iraţionale”§§§
****
.

Fiind iraţionale, ele pot fi înlocuite cu altele. Conducerea economiei capitaliste nu numai că nu pretinde nici un fel de însuşiri de specialitate, dar funcţionează

---

§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

aleatoriu în cel mai înalt grad.

Astfel, capitalismul, cu toată raţionalitatea (sau mai curînd tocmai din cauza raţionalităţii sale specifice), culminează într-o conducere iraţională, „aleatoare“ , şi nu numai în economie, dar şi în dominarea maşinăriei birocratice înseşi, în conducerea statului. (Aici nu putem să nu ne amintim de filozofia

Op. *cit.,* **p.** 607.

[28] **Op.** *cit.,* **p.** 127.

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

dreptului la Hegel, în care statul societăţii burgheze, statul raţional, culminează în persoana „întîmplătoare“ a monarhului determinat de contingenţa naşterii; la Hegel ca şi la Weber, analiza raţiunii burgheze dă la iveală limitele acesteia; în desăvîrşirea ei, ea se neagă pe sine.)

Să recapitulăm acum pe scurt stadiile dezvoltării conceptului (şi a lucrului însuşi). Capitalismul occidental se formează în anumite condiţii sociale, politice şi economice ale evului mediu decadent şi ale Reformei; el îşi dezvoltă „spiritul“ în acea raţionalitate formală care se manifestă în comportarea şi acţiunea psihologică şi economică a reprezentanţilor procesului capitalului (dar nu a obiectelor sale!). Industrializarea se desăvîrşeşte supunîndu-se acestei raţiuni formale: progresul tehnic şi acoperirea crescîndă a trebuinţelor „indiferent de natura trebuinţelor” respective. Am văzut că această raţionalitate formală se dezvoltă pe baza a două fapte istorice foarte *materiale* care se mentin în cursul înaintării ei şi (potrivit lui Max Weber) sînt *condiţii* ale capitalismului, şi anume: 1) întreprinderea privată şi *2)* „munca liberă“, existenţa unei clase care „economic“, „constrînsă de biciul foamei“, este nevoită să-şi vîndă serviciil e†††. Ca

Op. *cit.,* **p.** 96.

†††
†††
†††
††
††
††
††

forţe de producţie, aceste condiţii materiale intră în raţiunea formală, capitalismul se extinde **în** lupta de concurenţă a unor forţe inegale (dar formal libere): lupta pentru existenţă a persoanelor, **a** statelor naţionale, a asociaţiilor internaţionale. În stadiul actual (pentru Max Weber), capitalismul este subordonat scopurilor politice de forţă naţională; el este imperialism. Dar conducerea sa interioară rămîne o dominaţie birocratică formală raţională. Ea administrează dominaţia lucrurilor asupra oamenilor; tehnica raţională, „liberă de valori", este separarea omului de mijloacele de muncă, subordonarea sa capacităţilor şi necesităţii tehnice în cadrul economiei cîştigului privat. Maşina determină, dar „maşina lipsită de viaţă este spirit îngheţat. Numai faptul că este aceasta îi dă ei puterea de a-i pune pe oameni în serviciul ei ... „[2B]. Dar, întrucît ea este „spirit îngheţat", ea este şi dominaţia omului asupra omului; astfel, *această* raţiune tehnică reproduce înrobirea. Subordonarea faţă de tehnică devine subordonare faţă de stăpînire pur şi simplu; raţionalitatea tehnică formală devine raţionalitate politică materială (sau invers, deoarece raţiunea tehnică era de la bun început dominarea muncii „libere" de către întreprinderea privată?). Prin constrîngerea raţiunii se realizează destinul în conformitate cu previziunea impunătoare a lui Max Weber întruna din cele mai memorabile formulări ale sale: „în unire cu maşina moartă, ea (organizaţia birocratică) este în stare în viitor să impună muncii carcasa unei şerbii cum poate n-a mai fost decît aceea **a** felahilor din vechiul Egipt, astfel încît

---

***Op. cit.,* p.** 240.

oamenii să fie nevoiţi să se supună neputincioşi *atunci cînd li se oferă ca ultimă şi unică valoare o administrare funcţionărească pur tehnică bună, adică raţională, care trebuie să decidă asupra modului de rezolvare a tuturor problemelor lor“*.

Dar tocmai aici, în acest punct suprem, în care analiza lui Max Weber se

transformă în propria ei autocritică, se constată cît de mult este ruinată ea de o altă identificare: egalizarea raţiunii tehnice cu cea burghez-capitalistă. Această ruinare îl împiedică să vadă că nu raţiunea tehnică formală „pură“, ci raţiunea dominaţiei este aceea care determină „carcasa serbiei“ şi că *desavirşirea* raţiunii tehnice poate într-

Gesammelte politische Schriften, **p.** 151.

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

adevăr să devină un instrument al *eliberării* omului. Altfel spus: analiza weberiană a capitalismului nu a fost suficient de neaxiologică, întrucît ea a lăsat să pătrundă în definiţiile „pure“ ale raţionalităţii formale valorizări specifice capitalismului. Astfel s-a dezvoltat contradicţia dintre raţionalitatea formală şi cea materială, al cărei revers este neutralitatea raţiunii tehnice faţă de toate valorizările materiale care îi sînt exterioare. Această neutralitate, la rîndul ei, a făcut posibilă acceptarea de către Max Weber a intereselor *(reificate)* ale naţiunii şi ale puterii ei politice ca valori determinante pentru raţiunea tehnică.

Conceptul de raţiune tehnică pare să fie el însuşi ideologie. Nu numai aplicarea ei, ci tehnica însăşi este dominaţie (asupra naturii şi asupra omului), o dominaţie metodică, ştiinţifică, calculată şi calculatoare. Anumite scopuri şi interese ale dominaţiei nu sînt abia „ulterior” şi din afară impuse tehnicii, ele sînt cuprinse deja în construcţia aparatului tehnic; tehnica este întotdeauna un *proiect* social-istoric; aici se proiectează ce are de gînd să facă societatea – şi interesele care **o** domină – cu oamenii şi cu lucrurile. Un asemenea „scop” al dominaţiei este „material“ şi, ca atare, ţine de forma însăşi a raţiunii tehnice.

De această materie socială indispensabilă Max Weber nu a tinut seama. Noi am subliniat cît de justă este această abstracţie în analiza raţiunii capitaliste: abstracţia devine *critică* a acestei raţiuni, întrucît arată în ce măsură raţionalitatea capitalistă însăşi face abstracţie de om, este „indiferentă” faţă

Ibid.

de trebuinţele sale şi în această indiferenţă devine tot mai productivă şi mai aptă de realizări, tot mai calculată şi mai metodică pînă ce construieşte, amenajează (şi amenajează de-a dreptul luxos) şi generalizează „carcasa serbiei“. Astfel, abstractizarea lui Max Weber este saturată de materialul său: ea exprimă judecata raţională asupra societăţii de schimb raţionale. Aceasta însă, în dezvoltarea ei, tinde să înlăture propriile ei premise materiale: întreprinzătorul particular nu mai este subiectul pe deplin responsabil al raţionalităţii economice, iar „munca liberă” nu mai este înrobirea prin ameninţarea cu „biciul foamei”. Societatea de schimb, în care toate se întîmplă atît de liber şi raţional, intră sub dominaţia monopolurilor economice şi politice. Piaţa şi toate libertăţile sale, al căror caracter ideologic Max Weber le-a indicat destul de frecvent, sînt supuse unor reglementări înspăimîntător de puternice, în cadrul cărora interesul general este net determinat şi ştirbit de către interesele particulare dominante. Astfel, reificarea este depăşită în sensul rău. Separarea de mijloacele de muncă, pe care Max Weber a văzut-o pe drept cuvînt ca o necesitate tehnică, devine subordonată ansamblului datorită managerilor care calculează. Raţionalitatea formală a capitalismului îşi serbează triumful în computerele electronice, ce calculează orice, indiferent în ce scop, se întrebuinţează ca instrumente puternice ale politicii manipulatoare şi calculează cu cea mai mare probabilitate şansele de cîştig şi pierdere, inclusiv şansele distrugerii întregului, avînd deplina înţelegere a populaţiei, supusă şi ea

calculului. Democraţia maselor devine plebiscitară atît în economie cît şi în ştiinţă: în cadrul „carcasei şerbiei“, masele îşi aleg ele însele conducătorii asupritori.

Dar dacă raţiunea tehnică se dezvăluie într-atît ca raţiune politică, aceasta are loc numai pentru că de la bun început ea a fost *această* raţiune tehnică şi *această* raţiune politică: limitată de interesul determinat al dominaţiei. Ca raţiune politică, raţiunea tehnică este *istorică.* Dacă separarea de mijloacele de muncă este o necesitate
tehnică, în schimb şerbia organizată de ea *nu* este. Datorită propriilor sale cuceriri – mecanizarea productivă şi calculabilă această separare conţine posibilitatea unei raţionalităţi calitativ diferite, în cadrul căreia separarea de mijloacele de muncă devine separarea omului de munca socialmente necesară, dar care pe el îl distruge. în stadiul producţiei automatizate conduse de către omul astfel eliberat, scopurile formale şi cele materiale nu vor mai fi necesarmente „antinomice“ şi nici raţiunea formală nu-şi va croi drum „indiferent“ faţă de oameni şi peste capul oamenilor. Intr-adevăr, în calitate de „spirit îngheţat“, maşina ***nu*** *este neutră;* raţiunea tehnică este raţiunea socială care domină oricînd; ea poate fi modificată în însăşi structura ei. Ca raţiune tehnică, ea poate fi transformată doar în tehnică a eliberării.

Max Weber nu şi-a dat seama de aceste posibilităţi inerente ale tehnicii. Mîndru de burghezul din el, era fascinat de misiunea istorică a burgheziei: aceea de a fi purtătoare a civilizaţiei şi a culturii. Nu

a ajuns să vadă descompunerea ei în societatea de masă totalitară a capitalismului avansat. Dar analiza pe care a făcut-o tendinţelor către o democraţie de masă plebiscitară şi către o subordonare a birocraţiei raţionale faţă de conducători iraţionali denotă spirit de previziune; chiar şi în limitările ei, sociologia sa se dovedeşte a fi superioară oricărei atitudini pseudoconcrete neteoretizante.

OMUL UNIDIMENSIONAL

****

****

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

(Fragmente)

***O**ne-Dimensional **M**an: Studies în the Ideology of* ***the** Advanced Industrial Society,* **Boston,** 1964.

PREFAŢĂ LA EDIŢIA FRANCEZĂ

În această carte am analizat unele tendinţe ale capitalismului american care duc către o „societate închisă” – închisă deoarece supune legilor sale şi integrează toate dimensiunile existenţei, atît particulară cît şi publică. Două rezultate ale acestei societăţi prezintă o importanţă deosebită: asimilarea forţelor şi intereselor opoziţionale într-un sistem căruia ele i se opuneau în fazele anterioare ale capitalismului şi administrarea şi mobilizarea metodică a instinctelor omeneşti, ceea ce face ca anumite elemente explozive şi „antisociale” ale inconştientului să devină socialmente dirijabile şi utilizabile.

Puterea negativului – care în etapele anterioare ale dezvoltării societăţii scăpa în mare măsură controlului – este acum ţinută în frîu şi devine un factor de coeziune şi afirmare. Mai mult ca oricînd, indivizii şi clasele reproduc represiunea pe care o suferă. Căci procesul de integrare se desfăşoară, cît priveşte esenţialul, fără teroare făţişă : democraţia întăreşte stăpînirea mai puternic decît absolutismul; libertatea administrată şi represiunea instinctuală devin izvoare mereu înnoite ale productivităţii. Aşezată pe asemenea

baze, productivitatea se preface în distrugere, distrugere pe care sistemul o practică „în exterior” pe scară planetară. Distrugerii nemăsurate a Vietnamului, a omului şi a naturii, a habitatului şi a hranei îi corespund risipa, aducătoare de profituri, a materiilor prime, **a** materialelor şi a forţelor de muncă, otrăvirea, nu mai puţin profitabilă, a atmosferei şi a apei în îmbelşugata metropolă a capitalismului. Brutalităţii neocolonialismului îi corespunde brutalitatea metropolei: grosolănia pe şosele şi pe stadioane, violenţa vorbei şi a imaginii, neruşinarea politicii, care a depăşit cu mult limbajul orwellian, maltratarea nepedepsită – ba chiar asasinarea nepedepsită – a celor ce se apără … Expresia „banalitatea răului” s-a dovedit de mult a fi un nonsens: răul se înfăţişează în goliciunea sa monstruoasă, ca totală contrazicere a esenţei cuvîntului şi a faptei umane.

Societatea închisă spre interior se deschide în afară prin expansiunea economică, politică şi militară. întrebarea dacă această expansiune ţine sau nu de „imperialism” este mai mult sau mai puţin o chestiune de semantică. Şi aici totalitatea este în mişcare: în această totalitate nu se mai poate face vreo distincţie conceptuală între afaceri şi politică, profit şi prestigiu, trebuinţe şi reclamă. Se exportă un „mod de viaţă” sau acesta se exportă singur în dinamica totalităţii. Odată cu capitalul, ordinatoarele şi know-how-ul sosesc şi celelalte „valori”: raportările libidinale faţă de marfă, faţă de motorizarea agresivă, faţă de falsa estetică a supermarket-ului.

Nu materialismul acestei forme de

viaţă este fals, ci lipsa de libertate şi represiune pe care le include ea: reificare totală prin fetişismul total al mărfii. Străpungerea acestei forme de viaţă devine cu atît mai anevoioasă cu cît satisfacţia creşte în funcţie de masa mărfurilor. În sistemul de nonlibertate, satisfacţia instinctuală contribuie la perpetuarea sistemului. Aceasta este funcţia socială a nivelului de trai crescînd în formele raţionalizate şi interiorizate ale dominaţiei.

Satisfacerea optimă a trebuinţelor constituie, desigur, sarcina şi scopul oricărei eliberări, dar, progresînd spre acest scop, libertatea însăşi trebuie să devină o trebuinţă instinctuală şi, ca

atare, să medieze celelalte trebuinţe, atît pe cele mediate cît şi pe cele imediate.

Trebuie desfiinţat caracterul ideologic prăfuit al acestei revendicări: eliberarea începe cu tre- buinta nesublimată acolo unde ea este mai întîi reprimată.

Ca atare, ea este libidinală: Eros ca „instinct al vieţii” (Freud), contraforţă primitivă opusă energiei instinctuale agresive şi distructive şi activării ei sociale. Nevoia imperioasă de libertate politică socială îşi are rădăcina în instinctul de libertate nesublimat; este vorba aici de năzuinţa spre un mod de viaţă în care pînă şi agresiunea şi distrugerea, sublimate, vor fi în slujba Erosului, adică a construirii unei lumi împăcate. Secole de represiune instinctuală au ascuns acest element politic al Erosului: concentrarea energiei erotice în senzualitatea genitală se opune trans- cenderii Erosului spre celelalte „zone” ale trupului şi spre mediul său înconjurător şi (îngrădeşte) forţa sa revoluţionară şi formatoare. Acolo unde,

în zilele noastre, libidoul se desfăşoară ca o astfel de forţă, el trebuie să slujească procesului de producţie agresiv şi cerinţelor sale: el se integrează în valoarea de schimb. Pe de altă parte, domneşte agresiunea luptei pentru existenţă: la scara individuală, naţională, internaţională, această agresiune determină sistemul trebuinţelor.

Iată de ce este absolut necesar – şi importanţa acestui fapt depăşeşte cu mult efectele imediate – ca tineretul care se opune „societăţii abundenţei” să asocieze rebeliunea instinctuală cu cea politică. Acea luptă împotriva sistemului care nu se sprijină pe nici o mişcare de mase, care nu este stimulată de nici o organizare efectivă sau condusă de vreo teorie pozitivă capătă prin această asociere o dimensiune profundă care va compensa, poate, cîndva caracterul difuz şi neînsemnătatea numerică a acestei opoziţii. Obiectivul urmărit aici – elaborarea lui conceptuală este doar în stadiul unei gestaţii lente – este mai mult şi altceva decît o societate bazată pe alte relaţii de producţie (deşi o asemenea transformare a bazei rămîne o condiţie necesară a eliberării): este vorba de o societate în care noile relaţii de producţie şi productivitatea ce porneşte de la acestea vor fi organizate de oameni ale căror nevoi şi scopuri instinctuale vor reprezenta „negaţia determinată” a acelora care domnesc în societatea represivă; astfel, nevoile *nesublimate,* deosebite din punct de vedere calitativ, vor alcătui baza biologică pe care nevoile *sublimate* se vor putea dezvolta liber. Deosebirea calitativă s-ar manifesta în transcenderea politică a energiei erotice, iar forma socială a acestei transcenderi

ar fi cooperarea şi solidaritatea în întemeierea unei lumi naturale şi sociale care, nimicind dominaţia şi agresiunea represivă, s-ar subordona păcii ca principiu al realităţii; numai astfel viaţa poate să devină propriul ei scop, adică să se prefacă în fericire. Un asemenea principiu al realităţii ar elibera, de asemenea, baza biologică a valorilor *estetice,* căci frumosul, tihna, armonia sînt necesităţi organice ale omului, a căror reprimare şi a căror manipulare schilodesc organismul şi activizează agresiunea. Valorile estetice sînt totodată, în calitatea lor de receptoare ale sensibilităţii, o negare determinată a valorilor dominante: negarea eroismului, a forţei provocatoare, a brutalităţii, a productivităţii muncii în scopul acumulării, a violării naturii în scopuri comerciale.

Cuceririle ştiinţei şi ale tehnicii au făcut posibilă – din punct de vedere teoretic şi social – blocarea necesităţilor de afirmare, agresive. împotriva acestei posibilităţi este mobilizat sistemul ca totalitate. Prin opoziţia tineretului, care este o rebeliune, totodată, instinctuală şi politică, posibilitatea de eliberare este sesizată; dar pentru a se putea realiza ei îi lipseşte forţa materială. Aceasta îi lipseşte şi clasei muncitoare, care, în societatea abundenţei, este legată de sistemul de nevoi, dar nu de negarea acestui a[††].

††
††
††
††
††
††

Moştenitorii săi istorici ar fi mai curînd acele pături sociale care, tot mai mult, ocupă poziţii de control în procesul social de producţie şi cărora le este cel mai uşor să-l oprească, adică oamenii de ştiinţă, tehnicienii, specialiştii, inginerii etc. Ei nu sînt insă decît moştenitori virtuali, teoretici, deoarece sînt, totodată, beneficiari bine plătiţi şi mulţumiţi ai sistemului; modificarea mentalităţii lor ar reprezenta un miracol de discernămînt şi lucididate.

înseamnă oare această stare de lucruri că sistemul capitalist, în întregul lui, este imunizat faţă de orice schimbare? Mi s-a reproşat de a fi negat existenţa contradicţiilor interne ale structurii capitalismului. Cartea mea, cred, arată destul de limpede că aceste contradicţii continuă să existe, ba chiar că sînt mai accentuate, mai acute decît în fazele anterioare ale dezvoltării. Şi ele au devenit totale. Forma lor cea mai generală, contradicţia dintre caracterul social al forţelor de producţie şi organizarea lor privată, dintre bogaţia socială şi folosirea ei distructivă, determină toate dimensiunile, toate aspectele politice ale acestei societăţi. Totuşi nici o

---

Există, bineînţeles, şi o opoziţie în sînul clasei muncitoare americane: împotriva condiţiilor de muncă, a muncii parazitare abrutizante, a ierarhiei în uzină, a scăderii calităţii. Această opoziţie este însă izolată de contramişca- rea politică, atît în Statele Unite cît şi pe plan internaţional. Numai o solidaritate perfectă ar fi în măsură să ameninţe totalitatea sistemului. Atîta vreme cît subzistă izolarea – adesea efectiv organizată –, opoziţia clasei muncitoare rămîne „economistă“, adică permite controlul de către administraţia sistemului. Astfel, sistemul poate „administra“ orice opoziţie.

contradicţie socială – cît de puternică ar fi – nu explodează „de la sine”: teoria trebuie să fie în măsură să indice şi să evalueze forţele şi factorii obiectivi. În lucrarea mea am încercat să arăt că neutralizarea sau absorbirea forţelor realizatoare – care are loc în domeniile cele mai dezvoltate din punct de vedere tehnic ale capitalismului – nu este doar un fenomen de suprafaţă, ci este generată de însuşi procesul de producţie, fără a modifica structura sa fundamentală capitalistă. Societatea actuală va putea stăvili forţele revoluţionare atîta timp cît va reuşi să producă tot mai mult „unt *şi* tunuri” şi să amăgească populaţia prin noi forme de control total.

Această politică de reprimare globală de care depinde capacitatea de randament a sistemului este supusă unor încercări tot mai cumplite. Oricum, războiul din Vietnam a luat asemenea proporţii încît ar putea constitui o cotitură a evoluţiei sistemului capitalist. Din două motive. Mai întîi, brutalitatea, agresiunea, minciuna, la care sistemul este nevoit să recurgă spre a-şi asigura stabilitatea, au devenit atît de excesive încît pozitivitatea existentului şi-a atins limitele: sistemul, în întregimea lui, se vădeşte a fi o „crimă împotriva umanităţii”, localizată îndeosebi în Vietnam. în al doilea rînd, atingerea limitei apare şi în faptul că, pentru prima oară în istoria lui, sistemul se loveşte de forţe de rezistenţă care nu sînt „de aceeaşi natură cu el”; aceste forţe nu îl combat pe propriul său teren în concurenţă pentru exploatare, ci înseşi existenţa şi nevoile lor vitale fac din ele negarea hotărîtă a sistemului, pe care îl

contestă ca totalitate. Aici coincid factorii obiectivi şi cei subiectivi ai răsturnării. Iar sistemul capitalist nemaifiind confruntat cu o lume cu adevărat „exterioară” – căci însăşi lumea comunistă determinantă şi contradeterminantă este avută în vedere în politica şi economia capitalistă – rezistenţa F.N.L.-ului reprezintă, de fapt, explozia contradicţiilor interne. Faptul că tocmai oamenii cei mai săraci de pe glob, rudimentar înarmaţi, cei mai înapoiaţi din punct de vedere tehnic, ţin în loc, ani de-a rîn- dul, maşina de nimicire cea mai eficace, cea mai distrugătoare, cu tehnica cea mai evoluată din istoria lumii, are o semnificaţie istorico-mon- dială, chiar dacă aceşti oameni ar fi pînă la urmă învinşi, căci sistemul de represiune al „societăţii de consum” ştie mai bine decît liberalii care îl critică care este miza partidei şi este gata să pună în joc toate forţele sale. Aceşti „oropsiţi ai vieţii”, aceşti oameni asupra cărora apasă toată povara sistemului există pretutindeni: alcătuiesc popoare întregi; ridicîndu-se împotriva sistemului dominant, ei nu au, de fapt, de pierdut decît viaţa. Totuşi, neajutaţi de nimeni, ei nu se pot elibera: împotriva oricărui romantism, materialismul istoric este dator să insiste asupra rolului hotărîtor al puterii materiale. Nu mă gîndesc la jocul înspăimîntător cu „soluţia finală” oferită de războiul atomic, ci la presiunea politică şi diplomatică care ar putea cel puţin să frîneze agresiunea care se reproduce pe o scară tot mai largă. O asemenea contrapolitică ar putea înviora şi opoziţia din Europa occidentală. în Franţa şi în Italia _există o mişcare muncitorească reală, susceptibilă de a fi

mobilizată pentru că nu a fost integrată sau supusă sistemului. Atîta vreme cît aceasta nu se va realiza, opoziţia din Statele Unite, în ciuda tuturor slăbiciunilor şi a lipsei de orientare teoretică, rămîne, poate, singura – şi fragila – punte de legătură între prezent şi viitorul său posibil. Şansele viitorului depind de oprirea expansiunii productive şi aducătoare de profituri (politice, economice, militare); atunci ar putea izbucni contradicţiile încă neutralizate ale procesului de producţie capitalist, îndeosebi contradicţia dintre necesitatea economică a unei automatizări tot mai accentuate, care generează şomajul tehnologic, şi nevoia capitalistă a forţelor parazitare de a risipi şi distruge sistematic, care duce la creşterea muncii parazitare.

Expansiunea care salvează sau, cel puţin, întăreşte sistemul nu poate fi oprită decît de o contramişcare internaţională şi globală. Pretutindeni se manifestă întrepătrunderea globală, factorul hotărîtor rămînînd *solidaritatea:* şi în această privinţă Marx are dreptate. Şi tocmai

solidaritatea a fost frîntă de productivitatea integrantă a capitalismului şi de atotputernicia maşinii sale de propagandă, publicitate şi administrare. Sarcina constă în trezirea şi organizarea solidarităţii ca nevoie *biologică* de a fi uniţi împotriva brutalităţii şi exploatării inumane. Această sarcină începe cu educarea pe planul conştiinţei, al cunoştinţelor, al viziunii şi al simţămintelor cu ajutorul cărora înregistrăm ceea ce se petrece: crima

împotriva omenirii. Justificarea muncii intelectuale constă în asumarea acestei sarcini, iar în zilele noastre munca intelectuală trebuie să se justifice.

(Februarie 1967)

PARALIZIA CRITICII: O SOCIETATE FĂRĂ OPOZIŢIE

Primejdia unei catastrofe atomice care ar nimici specia umană nu serveşte oare salvgardării înseşi forţelor ce menţin acest pericol? Eforturile depuse pentru a împiedica o asemenea catastrofă au împins pe planul al doilea căutarea cauzelor ei virtuale în societatea industrială contemporană. Cauzele acestea nu sînt identificate, expuse, combătute de public pentru că ameninţarea din afară este prea vădită. Nu mai puţin vădită este şi nevoia de a fi pregătit, de a trăi pe marginea pră- pastiei, de a sfida pericolul. Noi acceptăm ca risipa să se desăvîrşească, să se producă în mod paşnic mijloace de distrugere, să fim educaţi în vederea unei apărări care deformează atît pe apărători cît şi ceea ce apără ei.

Dacă încercăm să stabilim o legătură între cauzele pericolului şi modul în care societatea este organizată şi-i organizează pe membrii ei, constatăm de îndată faptul că societatea industrială avansată devine mai bogată, mai vastă şi mai plăcută întreţinînd pericolul. Economia adaptată cerinţelor militare uşurează viaţa unui număr tot mai mare de persoane şi extinde stăpînirea omului

asupra naturii. în astfel de condiţii, mijloacele de informare în masă pot, fără dificultăţi, să travestească interese particulare în interesele comune tuturor oamenilor cu bun-simţ. Nevoile politice ale societăţii devin nevoi şi aspiraţii individuale, satisfacerea lor înlesneşte afacerile şi binele public, iar ansamblul pare a fi întruchiparea însăşi a raţiunii.

Şi totuşi, în ansamblul ei, această societate este iraţională. Productivitatea ei distruge dezvoltarea liberă a nevoilor şi a facultăţilor umane, pacea ei este mentinută numai datorită veşnicei ameninţări cu războiul, iar creşterea ei depinde de reprimarea posibilităţilor reale de pacificare a luptei pentru existenţă individuală, naţională şi internaţională. Această reprimare, atît de deosebită de cea caracteristică stadiilor anterioare, mai puţin dezvoltate, ale societăţii noastre, se înfăptuieşte astăzi pornind nu de la un stadiu de imaturitate naturală şi tehnică, ci, mai curînd, de la o poziţie de forţă. Capacităţile (intelectuale şi materiale) ale societăţii contemporane sînt infinit mai mari decît au fost vreodată, ceea ce înseamnă că dominaţia societăţii asupra individului este infinit mai mare ca oricînd. Originalitatea societăţii noastre constă în folosirea mai degrabă a tehnologiei decît a terorii pentru supunerea forţelor sociale centrifuge pe două căi: o eficienţă copleşitoare şi o îmbunătăţire crescîndă a nivelului de trai.

O teorie critică a societăţii contemporane trebuie să cerceteze cauzele acestor evoluţii şi să examineze alternativele lor istorice. Ea trebuie să analizeze modul în care societatea foloseşte sau nu foloseşte sau foloseşte

cu exces posibilităţile sale pentru a îmbunătăţi condiţia umană. Care sînt însă criteriile unei asemenea critici?

Judecăţile de valoare sînt, desigur, inevitabile. Mijloacele statornicite de organizare a societăţii trebuie comparate cu alte mijloace posibile, considerate mai apte să uşureze lupta omului pentru existenţă. O practică istorică specifică trebuie confruntată cu propriile ei alternative istorice. Din capul locului, orice teorie critică a societăţii este astfel confruntată cu problema obiectivităţii istorice, problemă ce apare la cele două niveluri la care analiza implică judecăţi de valoare:

1. Judecata că viaţa omenească este demnă de a fi trăită sau, mai exact spus, că ea poate fi demnă de a fi trăită şi trebuie făcută să fie asa. Această judecată se află la baza oricărui efort intelectual; ea constituie *aprioricul* teoriei sociale, iar respingerea ei înseamnă (perfect logic) respingerea teoriei înseşi.

2. Judecata că într-o societate dată există posibilităţi specifice pentru îmbunătăţirea vieţii omeneşti şi căi sau mijloace specifice de a realiza aceste posibilităţi.

Analiza critică trebuie să demonstreze validitatea obiectivă a acestor judecăţi, iar demonstraţia trebuie să se sprijine pe baze empirice. Societatea existentă dispune, sub raport cantitativ şi calitativ, de anumite resurse intelectuale şi materiale. Cum pot să fie folosite ele pentru dezvoltarea şi satisfacerea în cel mai înalt grad a facultăţilor şi nevoilor individuale cu un minim de trudă şi de suferinţă? Teoria socială este o teorie istorică, iar istoria constituie domeniul întîm- plării în cadrul necesităţii. Aşadar,

printre diferitele procedee actuale şi posibile de organizare şi folosire a resurselor disponibile, care oferă şansa cea mai mare a unei dezvoltări optime?

încercarea de a răspunde la aceste întrebări presupune o serie de abstracţii iniţiale. Pentru a identifica şi defini posibilităţile unei dezvoltări optime, teoria critică trebuie să fie abstrasă din organizarea şi folosirea actuală a resurselor de care dispune societatea şi din rezultatele acestei organizări şi folosiri. O asemenea abstracţie care refuză să accepte universul dat al faptelor drept contextul final al validării, o asemenea analiză „transcendentă“ a **/q** ptelor în lumina posibilităţilor lor acceptate şi a celor negate ţin de însăşi structura teoriei sociale. Ea se opune oricărei metafizici în virtutea caracterului riguros istoric al transcendenţe i.

„Posibilităţile” trebuie să fie accesibile respectivei societăţi şi să poată fi definite ca obiective ale practicii. Tot astfel, abstragerea de la instituţiile statornicite trebuie să exprime o tendinţă actuală, cu alte cuvinte transformarea lor trebuie să fie nevoia reală a populaţiei. Teoria socială studiază alternativele istorice continute de societatea existentă sub forma unor forţe şi tendinţe subversive. Valorile ataşate alternativelor devin fapte atunci cînd practica istorică le transpune în realitate. Conceptele teoretice se concretizează în transformarea socială.

Societatea industrială avansată confruntă însă critica cu o situaţie care pare să o priveze pe aceasta de însăşi baza ei. Progresul tehnic, extins la un întreg sistem de dominare şi coordonare, generează forme de viaţă (şi de putere) care par să impace cu sistemul forţele ce il combat şi să înăbuşe sau să zădărnicească orice protest în numele perspectivelor istorice ale eliberării de trudă şi dominaţie. Societatea contemporană pare în stare să împiedice transformarea socială – transformarea calitativă care ar introduce instituţii esenţialmente deosebite, o nouă orientare a procesului productiv, noi moduri de existenţă umană. împiedicarea transformării sociale constituie poate fenomenul cel mai izbitor al societăţii industriale avansate; acceptarea generală a noţiunii de „interes naţional” ca expresie a voinţei generale, sistemul bipartit, declinul pluralismului, cîrdăşia

---

Termenii „a transcende” şi „transcendenţă” sînt folosiţi aici în sensul lor empiric, critic; ei desemnează acele tendinţe din teoria şi practica unei societăţi date, care „depăşesc“ universul existent al discursului şi al acţiunii, în direcţia alternativelor sale istorice (posibilităţilor reale).

dintre cercurile de afaceri şi sindicate în cadrul unui stat puternic dovedesc integrarea forţelor opuse, care este, totodată, rezultatul şi cauza iniţială a acestui fenomen.

O scurtă comparaţie între faza de formare a teoriei societăţii industriale şi situaţia ei actuală ar arăta cum a fost falsificată baza criticii. La originile ei, în prima jumătate a veacului al XIX-lea, atunci cînd elabora primele concepte de alternative, critica societăţii industriale se concretiza, realizînd o mediere istorică între teorie şi practică, valori şi fapte, nevoi şi ţeluri. Această mediere istorică s-a produs în conştiinţa şi în acţiunea politică a celor două clase mari care se înfruntau în societate: burghezia şi proletariatul. în lumea capitalistă, burghezia şi proletariatul continuă a fi clasele principale. Dezvoltarea acestei lumi a modificat însă într-atît structura şi funcţia lor încît ele nu mai par a fi agenţi ai transformării istorice. Un interes predominant de a menţine şi îmbunătăţi statu quo-ul instituţional îi uneşte pe foştii antagonişti în zonele cele mai avansate ale societăţii contemporane. Iar pe măsură ce progresul tehnic asigură creşterea societăţii comuniste, însăşi ideea transformării calitative pierde teren în favoarea noţiunilor realiste ale unei evoluţii neexplozive. Atunci cînd lipsesc agenţii şi factorii manifeşti ai transformării sociale, critica îşi caută un refugiu la un înalt nivel al abstracţiei. Teoria şi practica, gîndirea şi acţiunea nu mai găsesc un teren comun. Pînă şi analiza cea mai empirică a alternativelor istorice apare ca o speculaţie nerealistă, iar orice pledoarie în favoarea lor apare

ca o chestiune de preferinţă personală sau de grup.

Totuşi, răstoarnă oare lipsa acestor agenţi şi factori teoria? Faţă de fapte aparent contradictorii, analiza critică continuă să insiste că transformarea calitativă a societăţii este la fel de urgent necesară ca şi înainte. Necesară cui? Răspunsul rămîne acelaşi: societăţii ca întreg, pentru fiecare membru al ei în parte. îmbinarea productivităţii crescînde cu distrugerea crescîndă; echilibristica pe pragul anihilării; capitularea gîndirii, a speranţei şi temerilor în faţa deciziilor puterilor existente; menţinerea mizeriei alături de o bogăţie fără precedent – toate acestea constituie cel mai imparţial act de acuzare la adresa acestei societăţi chiar dacă nu sînt o raţiune a ei de a fi, ci numai efectele ei secundare, iar raţionalitatea ei impetuoasă, care promovează necontenit eficienţa şi creşterea, este ea însăşi iraţională.

Faptul că majoritatea populaţiei acceptă şi este făcută să accepte această societate nu suprimă caracterul ei iraţional şi condamnabil. Distincţia dintre conştiinţa falsă şi cea adevărată, dintre interesul real şi cel imediat îşi păstrează întreaga semnificaţie. Dar această distincţie trebuie să fie ea însăsi validă. Oamenii trebuie să o descopere şi să găsească drumul care duce de la conştiinţa falsă la cea adevărată, de la interesul lor imediat la cel real. Ei pot face acest lucru numai dacă resimt nevoia să-şi schimbe modul de viaţă, negînd concretul, refuzîndu-1. Este tocmai nevoia pe care societatea existentă încearcă să o reprime în

măsura în care este în stare „să furnizeze bunuri” pe o scară tot mai largă şi să folosească stăpînirea ştiinţifică a naturii în vederea stăpînirii ştiinţifice a omului.

Confruntată cu caracterul total al realizărilor societăţii industriale avansate, teoria critică este lipsită de baza raţională pentru transcenderea acestei societăţi. Structura teoretică însăsi se goleşte de orice substanţă, deoarece categoriile teoriei sociale critice s-au dezvoltat în perioada în care nevoia de refuz şi subversiune se întruchipa în acţiunea unor forţe sociale eficace. Aceste categorii erau, în esenţa lor, concepte negative şi opoziţionale care defineau contradicţiile reale ale societăţii europene din secolul al XlX-lea. Însăşi categoria „societate” exprima conflictul acut dintre sfera socială şi cea politică – societatea opusă statului. Tot astfel, concepte ca „individ”, „clasă”, „privat”, „familie” desemnau sfere şi forţe încă neintegrate în structurile existente, sfere supuse tensiunii şi contradicţiei. Odată cu integrarea crescîndă a societăţii industriale, aceste categorii îşi pierd conotaţia lor critică şi tind să devină termeni descriptivi, înşelători sau operaţionali.

încercarea de a redobîndi intenţia critică a acestor categorii şi de a înţelege cum a anulat realitatea socială această intenţie ar însemna o regresie de la o teorie unită cu practica istorică la o gîndire abstractă speculativă: de la critica economiei politice la filozofie. Acest caracter ideologic al criticii decurge din faptul că analiza este nevoita să pornească de la poziţii „exterioare“

tendinţelor sociale, pozitive sau negative, productive sau distructive. Societatea industrială modernă este identitatea omniprezentă a acestor contrarii: întregul este cel pus în discuţie. Pe de altă parte, teoria nu poate fi simplă speculaţie. Este necesar ca ea sa adopte un punct de vedere istoric, în sensul că trebuie să se bazeze pe capaci- taţile societăţii date.

Această situaţie ambiguă implica o ambiguitate şi mai fundamentală. *Omul unidimensional* va oscila între două ipoteze contradictorii:

1. societatea industrială avansata este în ma- sură să împiedice transformarea calitativă în viitorul previzibil;

2. există forţe şi tendinţe capabile să răstoarne stavilele, făcînd să explodeze această societate.

După mine, nu se poate da un raspuns clar. Ambele tendinţe sînt prezente, ele coexista, una fiind chiar cuprinsă în cealalta. Predominanta este prima, iar condiţiile favorabile unei răsturnări a situaţiei, oricare ar fi ele, sînt folosite pentru a împiedica răsturnarea. Nu este exclus ca un accident să modifice starea de lucruri, dar atîta vreme cît omul nu-şi va schimba radical comportamentul, devenind conştient de tot ceea ce se face şi tot ceea ce se împiedică, nici macar o catastrofă nu ar putea declanşa schimbarea.

Analiza este centrată pe o societate industriala avansată în care aparatul tehnic de producţie şi distribuire (cu un sector crescînd de automatizare) nu reprezintă o simplă sumă de instrumente care ar putea fi izolate de efectele lor sociale şi politice, ci funcţionează mai degrabă ca un sistem ce determină *apriori*

atît produsul cît şi operaţiile de întreţinere şi de extindere a lui. în această societate, aparatul de producţie tinde să devină totalitar în măsura în care determină nu numai ocupaţiile, deprinderile şi atitudinile socialmente necesare, ci şi trebuinţele şi aspiraţiile individuale. Astfel, el estompează opoziţia dintre existenţa privată şi cea publică, dintre nevoile individuale **şi** cele sociale. Tehnologia permite instituirea unor forme noi, mai eficiente şi mai plăcute de control social şi de coeziune socială. Tendinta totalitară a acestor forme de control pare să se afirme şi sub un alt aspect: ea se propagă în regiunile mai puţin dezvoltate ale lumii, şi chiar în cele aflate încă în stadiul preindustrial.

Aspectele totalitare ale acestei societăţi nu ne mai îngăduie să vorbim de „neutralitatea“ tehnologiei. Nu mai putem izola tehnologia de modul în care este folosită; societatea tehnologică este un sistem de dominaţie care funcţionează deja la nivelul conceperii şi construirii tehnicilor.

Modul în care o societate organizează existenţa membrilor săi implică *o alegere* iniţială între alternative istorice, care sînt determinate de nivelul mostenit al culturii materiale şi intelectuale. Op ţiunea însăşi rezultă din jocul intereselor predominante. Ea *anticipează* moduri specifice de a transforma şi folosi omul şi natura şi respinge altele. Ea este un „proiect
“§§

---

§§
§§
§§
§§§
§§§

de realizat printre altele. Odată ce acest proiect a devenit operativ la nivelul instituţiilor şi relaţiilor fundamentale, el tinde să devină exclusiv şi să determine evoluţia societăţii în totalitatea ei. Fiind un univers tehnologic, societatea industrială avansată este un univers *politic* – stadiul ultim în realizarea unui *proiect* istoric specific: anume cunoaşterea, transformarea şi organizarea naturii, ca simplă substanţă a dominaţiei.

Pe măsură ce se desfăşoară, proiectul modelează întregul univers al discursului şi acţiunii, al culturii intelectuale şi materiale. în ambianta tehnologiei, cultura, politica şi economia se contopesc treptat într-un sistem omniprezent care îşi înglobează sau respinge toate alternativele. Potenţialul de productivitate şi de creştere al acestui sistem stabilizează societatea şi menţine progresul tehnic înăuntrul cadrului dominaţiei. Raţionalitatea tehnologică a devenit raţionalitate politică.

Tratînd binecunoscutele tendinţe ale civilizaţiei industriale avansate, am indicat rareori referinţe precise. Materialul de care m-am folosit poate fi găsit în bogata literatură sociologică şi psihologică despre tehnologie şi schimbarea socială, administrarea ştiinţifică, corporaţii, schimbări în caracterul muncii industriale şi al fortei de muncă etc. Există numeroase analize neideologice ale faptelor, de pildă Berle

---

Termenul „proiect“ scoate în evidenţă elementul de libertate şi răspundere în determinarea istorică, stabilind o legătură între autonomie şi contingenţă. în acest sens îl foloseşte J. -P. Sartre. Pentru o discuţie mai amănunţită, **vezi** cap. **8**

şi Means, *The Modern Corporation and Private Property,* dările de seamă ale Comitetului economic naţional temporar al Congresului al 76-lea *(Concentration of Economic Power),* publicaţiile AFL-CIO-ului *(Automation and Major Technological Change)* şi cele din *News and Letters* şi *Correspondence* din Detroit. As dori să subliniez marea însemnătate a operei lui C. Wright Mills şi a unor studii deseori blamate din pricina unor exagerări, simplificări sau superficialităţi ziaristice pe care le conţin, cum sînt cărţile lui Vance Packard *(The Hidden Persuaders, The Status Seekers, The Waste Makers),* lucrarea lui William H. Whyte *(The Organization Man)* şi cea a lui Fred J. Cook *(The Warfare State).* Fiind lipsite de analize teoretice, aceste cărţi nu dezvăluie, desigur, rădăcinile condiţiilor descrise, dar, lăsate să vorbească, condiţiile sînt ele înseşi destul de grăitoare. Dovada cea mai elocventă în acest sens o oferă poate televiziunea şi radioul. Ajunge să le asculţi emisiunile cîteva zile de-a rîndul timp de o oră pe zi,
cu publicitate cu tot, schimbînd din cînd în cînd postul emiţător.

în centrul analizei mele se află tendintele societăţilor contemporane cele mai avansate. Există – în limitele şi în afara acestor societăti – sectoare considerabile în care tendinţele descrise nu precumpănesc. Eu aş spune: încă nu precumpănesc. Cît mă priveşte, eu fac proiecţia acestor tendinţe şi formulez unele ipoteze, nimic mai mult.

ÎNFRÎNGEREA CONŞTIINŢEI NEFERICITE: O DESUBLIMARE REPRESIVA

Vorbind de integrarea politică a societăţii industriale avansate, am văzut că fenomenul acesta a fost posibil datorită productivităţii tehnologice crescinde şi dominaţiei tot mai accentuate asupra omului şi a naturii. Vom studia acum integrarea corespunzătoare din domeniul culturii. În acest capitol, anumite concepte şi imagini-cheie ale literaturii şi soarta lor vor arăta cum progresul raţionalităţii tehnologice înlătură elementele opoziţionale şi transcendente din „cultura superioară”. Practic, ele sînt victimele procesului de *desublimare* care devine preponderent în regiunile avansate ale societăţii contemporane.

Realizările şi esecurile acestei societăţi invalidează cultura ei superioară. Cultul eroului autonom, al umanismului, al dragostei tragice şi romantice apare ca idealul unei trepte inferioare a dezvoltării. Ceea ce se petrece în zilele noastre nu este o degenerare a culturii superioare în cultură de masă, ci contestarea culturii superioare de către realitate. Realitatea depăşeşte cultura ei. Omul poate să facă astăzi *mai mult* decit eroii şi semizeii culturii; el a rezolvat multe probleme insolubile. Numai că el,

de asemenea, a trădat speranţa şi a nimicit adevărul pe care le păstrau sublimările culturii superioare. Aceasta, ce e drept, se afla mereu în contradicţie cu realitatea socială şi doar o minoritate privilegiată se bucura de binefacerile ei şi reprezenta idealurile ei. Cele două sfere antagoniste ale societăţii au coexistat întotdeauna; cultura superioară a fost întotdeauna concesivă, iar realitatea a fost rareori tulburată de idealurile şi adevărurile ei.

Trăsătura nouă, din zilele noastre, este aplanarea antagonismului dintre cultură şi realitatea socială prin eliminarea elementelor opoziţionale, străine şi transcendente din cultura superioară, în virtutea cărora aceasta constituia o altă *dimensiune* a realităţii, pe cale de dispariţie. Lichidarea culturii *bidimensionale* are loc nu prin negarea sau respingerea „valorilor culturale”, ci prin încorporarea lor cu toptanul în ordinea existentă, prin reproducerea şi etalarea lor pe scară largă.

Practic, ele slujesc drept instrumente de obţinere a coeziunii sociale. Măreţia unei literaturi şi arte libere, idealurile umanismului, necazurile şi bucuriile individului, împlinirea personalităţii sînt teme esenţiale ale competiţiei dintre Apus şi Răsărit. Ele au rolul de argumente împotriva formelor actuale ale comunismului şi sînt zilnic administrate şi vîndute publicului. Faptul că ele se află în contradicţie cu societatea care le vinde este lipsit de importanţă. După cum oamenii, deşi ştiu sau simt că propaganda şi programele politice ale partidelor nu sînt neapărat adevărate sau drepte, totuşi le ascultă, le citesc, ba chiar se lasă conduşi de ele, tot astfel ei acceptă

valorile tradiţionale şi le includ în bagajul lor spiritual. Atunci cînd mijloacele de informare în masă amestecă în mod armonios, şi adesea insesizabil, arta, politica, religia şi filozofia cu reclame comerciale, ele aduc aceste domenii ale culturii la acelaşi numitor, adică la forma de marfă. Pe clapele sufletului se cîntă melodia artei de a vinde. Valoarea de schimb contează, nu valoarea de adevăr. Pe ea se axează raţionalitatea statu quo-ului, iar orice altă raţionalitate îi este subordonată.

Tot repetate de liderii politici şi de alţi politicieni în campanii electorale, pe ecrane, la radio şi pe scene, nobilele cuvinte de libertate şi împlinire se prefac în sunete lipsite de sens, care do- bindesc o semnificaţie numai în contextul propagandei, al afacerilor, al disciplinei şi al distracţiilor. Asimilarea idealului cu realitatea arată în ce măsură a fost intrecut idealul. El este smuls domeniului sublimat al sufletului sau spiritului, sau interiorităţii şi tradus în termeni operaţionali şi probleme operaţionale. Acestea sînt elementele progresiste ale culturii de masă. Această pervertire dovedeste că societatea industrială avansată este confruntată cu posibilitatea unei materializări a idealurilor. Capacităţile acestei societăţi reduc tot mai mult domeniul sublimat în care condiţia umană era expusă, idealizată, pusă sub acuzare. Cultura superioară devine o parte a culturii materiale. în această transformare, ea pierde cea mai mare parte a adevărului său.

Cultura superioară occidentală – ale cărei valori morale, estetice şi intelectuale continuă să fie profesate de societatea industrială – a fost o cultură pretehnologică, atît funcţional cît şi cro-

nologic. Validitatea ei decurgea din experienţa unei lumi care nu mai există şi care nu poate fi redobindită, deoarece ea a fost *stricto sensu* invalidată de societatea tehnologică. în plus, această cultură a rămas în mare măsură feudală, chiar dacă perioada burgheză i-a dat unele din formulările ei cele mai trainice. Feudală era nu numai datorită restrîngerii ei la minorităţile privilegiate, nu numai datorită elementului romantic inerent ei (pe care-l vom examina ceva mai jos), ci şi pentru că operele ei autentice exprimau o înstrăinare conştientă, metodică faţă de lumea comerţului şi a industriei şi de ordinea lor bazată pe calcul şi profit.

Deşi ordinea burgheză s-a oglindit în mod fastuos – chiar în mod afirmativ – în artă şi literatură (de pildă în pictura olandeză din veacul al XVII-lea, în *Wilhelm Meister* de Goethe, în romanul englezesc din veacul al XlX-lea, în opera lui Thomas Mann), ea rămînea o ordine umbrită, frîntă şi contestată de o altă dimensiune, ireductibil opusă lumii afacerilor, pe care o condamna şi o nega. în literatură, această altă dimensiune este reprezentată *nu* de eroi ai religiozităţii, spiritualităţii sau moralităţii (care, adesea, sprijină ordinea existentă), ci mai degrabă de personaje dizolvante ca artistul, prostituata, femeia adulteră, marele criminal proscris, războinicul, poetul răzvrătit, omul nenorocit, prostit – adică toţi cei ce nu-şi cîştigă traiul sau, cel puţin, nu în mod normal în cadrul ordinii existente.

Personajele acestea, evident, nu au dispărut din literatura societăţii industriale avansate, ci supravieţuiesc într-o formă transformată în esenţă.

Vampa, eroul naţional, beatnik-ul, gospodina nevrozată, gangsterul, starul, magnatul charismatic îndeplinesc o funcţie fundamental deosebită de cea a predecesorilor lor culturali, ba chiar opusă ei. Ei nu mai sînt imaginile unui alt mod de viaţă, ci reprezintă variante sau tipuri ale aceleiaşi vieţi şi mai curînd slujesc la afirmarea decît la negarea ordinii existente.

Universul predecesorilor lor era, desigur, un univers neevoluat, pretehnologic, a cărui conştiinţă nu se lăsa tulburată de spectacolul inegalităţii şi al trudei şi în care munca mai era considerată ca un blestem al soartei; totuşi un univers în care omul şi natura încă nu erau organizaţi ca lucruri şi mijloace. Prin codul ei de forme şi maniere, prin stilul şi vocabularul filozofiei şi literaturii ei, această cultură apusă exprima ritmul şi conţinutul unui univers în care valea şi codrul, satul şi hanul, aristocratul şi robul, saloanele şi curţile aparţineau unei realităţi trăite. în lirica şi proza acestei culturi pretehnologice aflăm ritmul unor oameni care hoinăresc sau călătoresc cu caleaşca, oameni care au răgazul şi plăcerea să mediteze, să contemple, să simtă şi să povestească.

Cultura aceasta, desuetă şi depăşită, nu mai poate fi redobîndită decît de visători naivi şi pa- seişti. Prin anumite elemente decisive ale ei, această cultură este însă, totodată, şi post-teh- nologică. Imaginile şi atitudinile ei cele mai avansate par să supravieţuiască în încurajările şi stimulentele administrate; ele continuă să obsedeze conştiinţa cu posibilitatea renaşterii lor în cursul progresului tehnic.

Ele sînt expresia acelei înstrăinări libere şi constiente fată de formele de viaţă existente prin care literatura şi arta se ridicau împotriva acestor forme chiar şi atunci cînd le prezentau înfrumuseţate.

Spre deosebire de noţiunea marxistă, care defineste relatia omului cu sine şi cu munca sa în societatea capitalistă, înstrăinarea artistică este transcenderea conştientă a existenţei alienate, adică un „nivel superior” sau o alienare mediată. Conflictul cu lumea progresului, negarea ordinii subordonate afacerilor, elementele antiburgheze din literatura şi arta burgheză nu se datorează nici nivelului estetic scăzut al acestei ordini, nici unei reacţii romantice – consfinţire nostalgică a unui stadiu de civilizaţie pe cale de dispariţie. „Romantic” este un termen de defăimare condescendentă, aplicat cu uşurinţă deni- grantelor atitudini avangardiste, tot aşa cum termenul „decadent” se aplică mult mai frecvent trăsăturilor cu adevărat progresiste ale unei culturi muribunde decît factorilor reali ai decăderii. Imaginile tradiţionale ale înstrăinării artistice sînt într-adevăr romantice în măsura în care sînt incompatibile, din punct de vedere estetic, cu societatea care se dezvoltă. Această incompatibilitate este simptomul adevărurilor. Amintirile pe care le trezesc şi lucrurile pe care le păstrează în memorie aparţin viitorului: sînt imaginile unei satisfacţii susceptibile de a dizolva societatea care o interzice. Marea artă şi literatură suprarealistă din anii **’20** şi '30 a reuşit să le recapteze cu funcţia lor subversivă şi eliberatoare. Exemple scoase la întîmplare din vocabularul literar fundamental pot indica raza de acţiune şi înrudirile acestor imagini,

precum şi dimensiunea pe care o dezvăluie: sufletul, spiritul şi inima; *la Recherche de l'absolu, Les Fleurs du Mal, la femme-enfant;* regatul de pe malul mării; *le Bateau ipre* şi *The Long-legged Bait;* depărtarea şi patria; dar şi demonul Alcool, demonul Maşină, demonul Aur; Don J uan şi Romeo; *Constructorul Solness* şi *Cînd noi, morţii, pom înpia.*

Simpla enumerare arată că imaginile acestea aparţin unei dimensiuni pierdute. Ele sînt invalidate nu pentru că ar fi desuete din punct de vedere literar. Unele dintre ele sînt prezente în literatura contemporană şi supravieţuiesc în operele ei cele mai înaintate. Ceea ce a fost invalidat este caracterul lor subversiv, conţinutul distructiv – adevărul lor. Astfel transformate, îşi găsesc locul în viaţa de toate zilele. Operele străine şi alienante ale culturii spirituale devin bunuri şi servicii obişnuite. Reproducerea şi consumul lor de masă sînt oare o simplă schimbare cantitativă, cu alte cuvinte o mai mare apreciere, o înţelegere mai adîncă, o democratizare a culturii?

Adevărul literaturii şi al artei a fost întotdeauna admis (dacă în general a fost admis) ca adevăr al unei ordini „superioare“, care nu trebuie să tulbure – şi, de fapt, nici nu a tulburat – ordinea afacerilor. Ceea ce s-a modificat în perioada contemporană este deosebirea dintre cele două ordini şi dintre adevărurile lor. Puterea de absorbţie a societăţii goleşte dimensiunea artistică, asimilînd elementele antagoniste ale acesteia. În domeniul culturii, noul totalitarism se manifestă tocmai printr-un pluralism armoni- zant, în cadrul căruia operele şi adevărurile cele mai contradictorii coexistă în pace şi

indiferenţă.

înaintea acestei împăcări culturale, arta şi literatura erau în esenţa lor alienare, întreţinînd şi proteguind contradicţia – conştiinţa nefericită a lumii scindate, posibilităţile spulberate, speranţele neîmplinite, promisiunile trădate. Erau o forţă raţională şi cognitivă ce dezvăluia **o** dimensiune a omului şi **a** naturii pe care realitatea o reprima şi o respingea. Adevărul lor consta în iluzia pe care o evocau, în dorinţa obstinată de a făuri o lume în care spaima trezită de viaţă este pusă în discuţie şi suspendată – învinsă prin recunoaşterea ei. Acesta este miracolul capodoperei; este tragedia dusă pînă la capăt şi sfîrşitul însuşi al tragediei – imposibila ei soluţie. A-ţi trăi dragostea şi ura, a trăi ceea ce *eşti* înseamnă înfrîngere, resemnare, moarte. Crimele societăţii, iadul în care omul a transformat viata omului devin forţe cosmice de neînfrînt.

Tensiunea dintre actual şi posibil este transfigurată într-un conflict insolubil, reconcilierea producîndu-se, datorită operei, la nivelul *formei:* frumosul ca „promesse de bonheur". Forma operei conferă împrejurărilor actuale o altă dimensiune, în care realitatea dată apare aşa cum este. Astfel, ea spune adevărul despre sine; limbajul ei nu mai este cel al decepţiei, al ignoranţei, al supunerii. Ficţiunea spune lucrurilor pe nume şi domnia lor se năruie; ficţiunea subminează experienţa cotidiană, arătînd că ea este falsă şi mutilată. Arta însă nu dispune de această putere magică decît ca forţă a negării. Ea îşi vorbeşte limba numai atîta vreme cît trăiesc imaginile ce refuză şi resping ordinea existentă.

Madame Bovary de Flaubert se deosebeşte de alte romane de dragoste la

fel de triste ale literaturii contemporane prin faptul că umilul vocabular folosit de corespondentul ei din viaţa reală mai cuprindea imaginile eroinei sau că ea citea povestiri în care mai apăreau asemenea imagini. Anxietatea ei era fatală deoarece nu existau psihanalişti, iar psihanaliştii nu existau deoarece, în lumea ei, nu ar fi fost capabili să o vindece. Ea i-ar fi respins ca pe o parte a ordinii din Yon- ville, ordine care o distrugea. Povestea ei a fost „tragică” pentru că societatea în care s-a desfă- şurat era o societate înapoiată, cu o morală sexuală încă neliberalizată şi o psihologie încă neinsti- tuţionalizată. Societatea care pe atunci abia urma să vină a urmat a „rezolva” problema di- simulînd-o. Ar fi, desigur, absurd să pretindem că tragedia Doamnei Bovary sau aceea a lui Romeo şi Julietei şi-a găsit soluţia în democraţia modernă, dar ar fi tot atît de absurd să negăm esenţa istorică a tragediei. în dezvoltarea ei, realitatea tehnologică subminează nu numai formele tradiţionale, ci şi însăşi baza alienării artistice – cu alte cuvinte, ea tinde să invalideze nu numai anumite „stiluri”, ci şi substanţa însăşi a artei.

Alienarea, desigur, nu constituie singura caracteristică a artei. Analizarea sau chiar simpla enunţare a problemei depăşeşte cadrul acestei lucrări, totuşi putem face unele sugestii lămuritoare. De-a lungul a perioade întregi ale civiliza- ţiei, arta apare ca integrată cu totul societăţii ei. Arta egipteană, cea elină şi cea gotică alcătuiesc exemple bine cunoscute; Bach şi Mozart sînt şi ei citati de obicei ca dovezi în favoarea laturii „pozitive” a artei. Locul ocupat de opera de artă în cultura pretehnologică şi bidimensională se deosebeste mult de cel

ce-i revine într-o civilizaţie unidimensională, dar alienarea caracterizează atît arta afirmativă cît şi pe cea negativă.

Deosebirea hotărîtoare nu este cea psihologică, dintre arta făurită în bucurie şi arta născută din durere, dintre sănătate şi nevroză, ci deosebirea dintre realitatea artistică şi cea socială. Ruperea de aceasta din urmă, încălcarea magică sau raţională a limitelor ei constituie o trăsătură esenţială chiar şi a artei celei mai afirmative, ea s-a înstrăinat, de asemenea, chiar de publicul căruia i se adresează. Oricît de apropiate şi de familiare vor fi fost templele şi catedralele oamenilor care trăiau în preajma lor, un contrast înspăimîntă- tor sau înălţător le despărţea de viaţa cotidiană a sclavului, a ţăranului şi a meseriaşului – poate chiar de a stăpînilor lor.

Ritualizată sau nu, arta cuprinde raţionalitatea negării. în poziţiile ei cele mai înaintate, ea este Marele Refuz – protestul împotriva a ceea ce este. Modurile în care oamenii şi lucrurile sînt determinaţi să apară, să cînte, să răsune, să vorbească sînt moduri de a contesta, a frînge şi a recrea existenţa lor. Aceste moduri de negare plătesc însă un tribut societăţii antagoniste de care sînt legate. Izolat de sfera muncii în care societatea se reproduce pe sine şi reproduce mizeria ei, universul artistic făurit de ele rămîne, în ciuda adevărului său, un privilegiu şi o iluzie.

în pofida democratizării şi a popularizării, el s-a menţinut sub această formă în tot veacul al XlX-lea şi pînă în secolul nostru. „Cultura superioară” care

proslăveşte această alienare a artei îşi are propriile ei rituri şi propriul ei stil. Saloanele, concertele, opera şi teatrul au menirea să făurească şi să invoce o altă dimensiune a realităţii. Cine le frecventează se pregăteşte ca de sărbătoare; ele întrerup şi transcend experienţa cotidiană.

Această distantare esentială dintre arte şi ordinea prezentă, menţinută în alienarea artistică, se reduce acum tot mai mult datorită dezvoltării societăţii tehnologice. Iar odată cu desfiinţarea acestei distanţări Marele Refuz este, la rîndul lui, refuzat. „Dimensiunea cealaltă” este absorbită de starea de lucruri dominantă. Operele alienării sînt ele înseşi încorporate acestei societăţi, circulînd ca elemente esenţiale ale echipamentului care împodobeşte şi psihanalizează starea de lucruri dominantă. Astfel, ele devin materiale de reclamă: asigură vînzarea, aduc mîngîiere sau excită.

Criticii neoconservatori ai criticilor de stînga ai culturii de masă îşi bat joc de cei ce protestează împotriva folosirii muzicii lui Bach ca muzică de fond în bucătărie sau a vînzării la drugstore a operelor lui Platon şi Hegel, Shelley şi Baudelaire, Marx şi Freud. în schimb, ei insistă asupra faptului că clasicii şi-au părăsit mausoleul, revenind la viaţă, şi că publicul este mult mai instruit ca altădată. Este adevărat, dar, reînviind ca clasici, ei nu mai sînt ce au fost, li se răpeşte forţa antagonistă, acea înstrăinare care era insăşi dimensiunea adevărului lor. Astfel, intenţia şi funcţia acestor opere s-au modificat fundamental. Dacă odinioară ele se aflau în contradicţie cu statu quo-ul, acum această contradicţie a dispărut.

Sub raport istoric, o asemenea asimilare este însă prematură; ea stabileşte o egalitate culturală, dar menţine, totodată, dominaţia. Societatea elimină prerogativele şi privilegiile culturii feudal- aristocratice împreună cu conţinutul acesteia. Faptul că adevărurile transcendente ale artelor frumoase şi estetica vieţii şi a gîndirii erau accesibile numai unui mic număr de oameni, celor bo- gaţi şi instruiţi, era vina societăţii represive. Această vină nu este însă răscumpărată de ediţiile de masă, învăţămîntul general, discurile L.P. şi abolirea „ţinutei obligatorii” din teatre şi sălile de concert[1]. Privilegiile culturale exprimau nedreptatea libertăţii, contradicţia dintre ideologie şi realitate, separarea rentabilităţii spirituale de cea materială; ele au creat însă un domeniu închis, în limitele căruia adevărurile tabu puteau supravieţui într-o integritate abstractă – departe de societatea care le suprima.

Acum această distanţare a fost înlăturată şi, odată cu ea, transcenderea şi punerea sub acuzare. Textul şi muzica au rămas, dar distanţa care le prefăcea într-un „suflu venit de pe altă planetă” a fost
abolit

ă**
††.

Alienarea artistică a devenit la fel de functională ca arhitectura noilor teatre şi săli de concert în care se manifestă. Şi aici raţionalul şi răul sînt inseparabile. Arhitectura nouă este, fără îndoială, mai bună, adică mai frumoasă şi mai practică decît monstruozităţile epocii victoriene.

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

3
2
1

Dar ea este şi mai „integrată „, centrul de cultură devenind o anexă a centrului comercial, a centrului municipal sau a celui guvernamental. Dominaţia îşi are propria-i estetică, iar dominaţia democratică are estetica ei democratică. Este bine că, în zilele noastre, aproape oricine are artele la îndemînă, fiindu-**i** suficient să apese pe un buton al

---

Să ne înţelegem: în sine, ediţiile de masă, învăţămîntul general şi discurile L.P. sînt realmente **o** bi**n**e – cuvîntare.

aparatului de radio sau televiziune sau să intre într-un drugstore. în această răspîndire însă, artele devin rotiţe ale unei maşini de cultură care remodelează conţinutul lor.

Alienarea artistică piere, împreună cu celelalte moduri de negare, în faţa procesului raţionalităţii tehnologice. Schimbarea produsă îşi dezvăluie profunzimea şi gradul ei de ireversibilitate dacă o privim ca pe un rezultat al progresului tehnic. Stadiul actual redefineşte posibilităţile omului şi ale naturii în concordanţă cu noile mijloace disponibile pentru realizarea lor şi, în lumina lor, imaginile pretehnologice îşi pierd puterea.

Valoarea lor de adevăr era determinată, în mare parte, de o dimensiune neînţeleasă şi ne- stăpînită a omului şi a naturii, de limitele înguste impuse organizării şi manipulării, de „nucleul insolubil” care se opunea integrării. în societatea industrială pe deplin dezvoltată, acest nucleu insolubil este tot mai mult redus de raţionalitatea tehnologică. Evident, transformarea fizică a lumii atrage după sine transformarea mentală **a** simbolurilor şi imaginilor ei, a ideilor despre ea. Evident, cînd oraşele, autostrăzile şi parcurile naţionale înlocuiesc satele, văile şi pădurile, cînd bărcile cu motor brăzdează lacurile şi avioanele străpung norii, domeniile acestea îşi pierd caracterul lor de realitate calitativ deosebită de domenii ale contradicţiei.

Contradicţia fiind lucrarea Logosului –

Stefan George, în Cvartetul în fa minor de Arnold Schönberg. Vezi Th. W. Adorno, ***Philosophie der neuen*** *Musik,* **T**übingen, 1949, **p.** 19 şi urm.

confruntarea raţională a „ceea ce nu este” cu „ceea ce este” —,ea trebuie să aibă un mijloc de comunicare. Lupta pentru acest mijloc, sau mai degrabă lupta împotriva absorbirii lui în uni-dimensionalitate predominantă, este declanşată în eforturile artei de avangardă de a crea o înstrăinare care să facă adevărul artistic din nou comunicabil.

Bertolt Brecht a schitat bazele teoretice ale acestor eforturi. Caracterul totalitar al societăţii existente îl obligă pe autorul dramatic să se întrebe dacă „mai este posibilă reprezentarea lumii contemporane în teatru”, cu alte cuvinte reprezentarea ei într-un asemenea mod încît spectatorul să recunoască adevărul pe care piesa îşi propune să-l comunice. Lumea actuală, răspunde Brecht, poate fi reprezentată astfel numai dacă este reprezentată ca fiind supusă schimbări

i, ca starea de negativitate care trebuie negată. Iată doctrina ce trebuie învăţată, înţeleasă şi pe baza căreia trebuie să se acţioneze; teatrul însă este şi trebuie să fie distracţie, plăcere. Distracţia şi învăţarea nu sînt contrarii; distracţia poate fi modul de învăţare cel mai

eficient. Pentru a arăta ce este realmente lumea contemporană dincolo de vălul ideologic şi material şi cum poate fi ea transformată, teatrul trebuie să frîngă identificarea spectatorului cu evenimentele de pe scenă. Aceasta nu cere empatie şi sentiment, ci distanţare şi reflecţie. „Efectul de înstrăinare” *(Verfremdungseffekt)* are menirea să

[8] Bertolt Brecht, *Schriften **zum** Theater,* Suhrkamp, Berlin – Frankfurt, **1957, p. 7, 9.**

§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

producă această disociere prin care lumea poate fi recunoscută aşa cum este ea. „Lucrurile cotidiene sînt... scoase din domeniul lucrurilor de la sine înţelese”[1]. „Ceea ce este «natural» trebuie să capete pecetea insolitului. Numai aşa pot ieşi la iveală legile cauzalităţii „**.

---

[1] *Op. cit.,* **p.** 76 **şi** urm.
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

„Efectul de înstrăinare” nu-i este impus literaturii din afară. Dimpotrivă, el este răspunsul propriu al literaturii la ameninţarea unui beha- viorism total – încercarea de a salva raţionalitatea negativului. în această încercare, marele „conservator“ al literaturii îşi uneşte forţele cu activistul radical. Paul Valéry insistă asupra legăturii inevitabile dintre limbajul poetic şi negaţie. Limbajul poetic şi versurile „ne parlent jamais que de choses absentes“[0]. Ele vorbesc despre ceea ce, chiar dacă este absent, obsedează universul existent al discursului şi al comportamentului, ca posibilitatea sa cea mai prohibită – nu Cerul sau Infernul, nu Binele sau Răul, ci, pur şi. simplu, „le bonheur“. Aşadar, limbajul poetic vorbeşte despre ceea ce ţine de lumea aceasta, despre tot ceea ce este vizibil, tangibil, auzibil în om şi în natură – şi despre tot ceea ce nu este nici văzut, nici pipăit, nici auzit.

Creînd un mediu în care se mişcă şi care înfăţişează cele absente, limbajul poetic este un limbaj al cunoaşterii, al unei cunoaşteri însă care subminează pozitivul. Prin funcţia sa cognitivă, poezia îndeplineşte măreaţa sarcină a gîndirii: „le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe
pas

Op. cit., **p. 63.**

A numi „lucrurile care sînt absente“ înseamnă a frînge vraja lucrurilor care există; mai mult, înseamnă ingresiunea unei ordini diferite a lucrurilor în cea existentă – „le commencement d'un monde

“§§ .

Pentru a exprima această ordine diferită, care este transcendenţă în sînul lumii unice, limbajul poetic depinde de elementele transcendente ale limbajului de toate zilel e** . Mobilizarea generală a tuturor

---

Paul Valéry, *Poésie et pensée abstraite,* în *Oeuvres,* **vol. I,** Édition **de** la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, **p.** 1324.

‡‡ (block of repeated ‡ characters continuing for about 39 lines)

mijloacelor de informare în scopul apărării realităţii existente a uniformizat însă atît de mult mijloacele de exprimare incît comunicarea conţinutului transcendent devine imposibilă din punct de vedere tehnic. Spectrul care, de la Mallarmé încoace, se ridica în faţa conştiinţei artistice – imposibilitatea de a vorbi un limbaj ne- reificat şi de a comunica negativul – a

Op. cit., **p.** 1333.

încetat să mai fie un spectru. El s-a materializat.

Operele literare cu adevărat de avangardă comunică ruptura cu comunicarea. Cu Rimbaud şi, apoi, cu dadaismul şi suprarealismul, literatura respinge însăşi acea structură a discursului care, de-a lungul istoriei culturii, legase limbajul artistic de cel

---

***Op. cit.,* p.** 1327 (cu referire la limbajul muzicii).

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

cotidian. Sistemul propoziţional†‡ (a cărui unitate de semnificaţie este propoziţia) constituia mediul în care cele două dimensiuni ale realităţii se puteau întîlni, puteau comunica şi puteau fi comunicate. Acest mijloc de exprimare

Vezi cap. 7.

era comun poeziei celei mai sublime şi prozei celei mai vulgare. Poezia modernă însă „détruisait les rapports du langage et ramenait le discours **à** des stations de mots“[11].

Cuvîntul refuză dominaţia raţională şi unificatoare a propoziţiei. El face să explodeze structura prestabilită a semnificaţiei şi, devenind el însuşi un

---

Vezi cap. 5.

„obiect absolut“, desemnează un univers intolerabil, care se autodistruge – un discontinuu. Această subversiune a structurii lingvistice implică o subversiune a experienţei naturii:

„Natura devine un discontinuu de obiecte solitare şi înspăimîntătoare pentru că nu au decît legături virtuale; nimeni nu alege pentru ele vreun sens privilegiat, vreo folosire sau vreun serviciu, nimeni nu le reduce la semnificaţia unui comportament mintal sau a unei intenţii, altfel spus a unei duioşii ... Aceste cuvinte-obiecte **fără** de legătură, împodobite cu toată violenţa exploziei lor ... aceste cuvinte poetice îi exclud pe oameni; nu mai există vreun umanism poetic al modernităţii: discursul acesta este bîntuit de teroare, adică el nu-l pune pe om în legătură cu alţi oameni, ci cu imaginile cele mai inumane ale naturii: cerul, iadul, sacrul, copilăria, demenţa, materia pură etc. “§§.

---

u Roland Barthes, *Le Degré zéro de l’écriture,* Editions du Seuil, **P**aris, 1953, p. **72** (Sublinierea mea. – ***H.*** **M.).**

§§
§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

Materia tradiţională a artei (imagini, armonii, culori) nu mai apare decît sub formă de „citate“, vestigii ale unei semnificaţii apuse, într-un context de refuz. Astfel, tablourile suprarealiste sînt „întruchiparea a tot ceea ce pozitivitatea acoperă cu un tabu, pentru că îi reaminteşte mereu propria ei reificare şi faptul că iraţionalitatea raţionalităţii ei nu constituie punctul ei final. Suprarealismul colecţionează ceea ce pozitivitatea îi refuză omului; deformările sînt mărturii ale efectelor interdicţiei asupra obiectului dorinţei. Datorită lor suprarealismul a salvat formele învechite, acel album de idiosincrasii în care se risipeşte revendicarea fericirii care li se refuză oamenilor în propria lor lume tehnificată
“**
.

Op. *cit.,* p. **73.**
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Opera lui Bertolt Brecht păstrează acea „promesse de bonheur” continută în romantă şi kitsch (clar de lună şi mare albastră; melodie şi *sweet home;* dragoste şi fidelitate), transformînd-o în ferment politic. Personajele sale cîntă paradise pierdute şi nădejdi neuitate („Iubitule, vezi luna deasupra Soho-ului ?”, „Dar într-o zi -şi ziua era albastră...“, „La început era în fiecare zi duminică“, „Şi o corabie cu opt vele“, „Bătrîna Lună din Bilbao, Acolo unde mai face să iubeşti“). Cîntecele au ca temă cruzimea, lăcomia, exploatarea, înşelăciunea, minciuna. Cei dezamăgiţi cîntă despre dezamăgirea lor, dar îi află (sau i-au aflat) cauzele şi numai aflînd cauzele (şi modul de a le combate) regăsesc adevărul visului lor.

Eforturile de a redobîndi Marele Refuz în limbajul literaturii sînt fatalmente absorbite de către ceea ce ele contestă. Avangardiştii şi beatnik-ii, în calitatea lor de clasici moderni, au în comun funcţia de a-i distra pe oamenii de bunăvoinţă, fără a primejdui conştiinţa lor împăcată. Această absorbţie este justificată prin progresul tehnic, iar refuzul este respins de uşurarea mizeriei în societatea industrială avansată. Lichidarea culturii superioare constituie un efect secundar al victoriei repurtate asupra naturii şi al înlăturării progresive a lipsurilor.

Invalidînd imaginile cele mai preţuite ale transcendenţei prin încorporarea lor în realitatea cotidiană omniprezentă, societatea aceasta arată în ce măsură conflictele insolubile devin maniabile – în ce măsură tragedia şi romanţa, visele şi

---

Th. **W.** Adorno, *Noten zur Literatur,* Suhrkamp, Berlin – Frankfurt, 1958, p. 160.

anxietăţile arhetipale devin susceptibile de o so- lutie tehnică sau de disolutie. Psihiatru! îi tratează pe toţi Don Juanii, Romeii, Hamleţii şi Fauştii, aşa cum îl tratează pe Oedip – şi îi vindecă. Stăpînii lumii îşi pierd trăsăturile metafizice. Apariţia lor pe micul ecran, la conferinţe de presă, în parlament şi la audieri publice se pretează cu greu spectacolului dramatic, excep- tînd cazul publicităţi i,

---

ţia lor pe micul ecran, la conferinţe

tăţi

pe cîtă vreme consecinţele faptelor lor depăşesc orizontul dramei.

Directivele de inumanitate şi nedreptate sînt date de o birocraţie organizată raţional, al cărei centru vital rămîne însă nevăzut. Sufletul contine puţine secrete şi năzuinţe care nu pot fi discutate, analizate sau votate în mod raţional. Singurătatea, condiţia însăşi care-l susţine pe individ în combaterea şi depăşirea societăţii sale, a devenit imposibilă sub raport tehnic. Analizele logice şi lingvistice demonstrează că vechile probleme metafizice sînt probleme iluzorii; căutarea „semnificaţiei“ lucrurilor poate fi reformulată drept
căutare a semnificaţiei cuvintelor, iar universul existent al discursului şi al comportamentului poate furniza criterii perfect adecvate răspunsului.

Orice scăpare este făcută imposibilă de un univers raţional prin înseşi ponderea şi posibilităţile aparatului său. în relaţia sa cu realitatea vieţii cotidiene, cultura superioară a trecutului însemna numeroase lucruri: opoziţie şi podoabă, strigăt de protest şi resemnare. Dar ea era, totodată, aparenţa imperiului libertăţii: refuzul de a se conforma. Un asemenea refuz nu poate fi blocat fără o compensaţie care să pară mai mulţumitoare decît refuzul însuşi.

învingerea şi unificarea contrariilor, care îşi găsesc triumful ideologic în transformarea culturii superioare în cultură populară, se produc pe baza materială a unei satisfaceri sporite. Pe aceeaşi bază devine posibilă o amplă şi rapidă *desublimare.*

Eroul revoluţionar legendar, capabil să sfideze pînă şi televiziunea şi presa, mai există; lumea sa este cea a ţărilor „subdezvoltate”.

Alienarea artistică este sublimare. Ea creează imaginile unor condiţii ireconciliabile cu Principiul statornicit al Realităţii, dar care, în calitatea lor de imagini culturale, devin tolerabile, ba chiar constructive şi utile. Acest univers imagistic este acum invalidat. încorporarea lui în bucătărie, în birou, în prăvălie, vehicularea lui comercială în interesul afacerilor şi de dragul hazului sînt, într-un sens, desublimare – înlocuirea recompensei mediate printr-o recompensă imediată. Este vorba însă de o desublimare înfăptuită de pe „poziţii de forţă” de către o societate ce-şi poate îngădui să fie mai generoasă ca înainte, deoarece interesele ei au devenit motorul cel mai intim al cetăţenilor şi bucuriile oferite de ea promovează coeziunea socială şi mulţumirea.

Principiul Plăcerii absoarbe Principiul Realităţii; sexualitatea este eliberată (sau, mai bine zis, liberalizată) în forme constructive sub raport social. Această noţiune implică faptul că există moduri de desublimare represivă[15], faţă de care pulsiunile şi scopurile sublimate conţin o deviere mai pronunţată, mai multă libertate, un refuz mai pronunţat de a respecta tabuurile sociale. O astfel de desublimare represivă pare, intr-adevăr, a avea loc în sfera sexuală, iar aici, ca şi în desublimarea culturii superioare, ea apare ca un efect secundar al controlului exercitat de către societate asupra realităţii tehnologice, control care extinde libertatea, dar intensifică dominaţia.

Vom înţelege mai lesne legătura dintre desublimare şi societatea tehnologică

dacă vom analiza cum s-a modificat utilizarea de către societate a energiei instinctuale.

în această societate, nu întreg timpul cheltuit pe maşini şi cu maşini este timp de muncă (adică o trudă neplăcută dar necesară) şi nu întreaga energie economisită de maşină este forţă de muncă. Maşinismul a „economisit" şi libidoul, – energia Instinctelor Vieţii – cu alte cuvinte, l-a exclus din modurile anterioare de realizare. în aceasta constă sîmburele de adevăr al contrastului romantic dintre călătorul modern şi poetul sau meşteşugarul hoinar, dintre banda rulantă şi artizanat, dintre oraş şi sat, dintre pîinea de fabrică şi cea de casă, dintre barca cu pînze şi barca cu motor etc. Ce-i drept, această lume romantică, pretehnică era impregnată cu suferinţe, trudă, imoralitate, iar acestea, la rîndu-le, constituiau fundalul oricărei plăceri şi bucurii. Şi totuşi exista un „peisaj", un mediu de experienţă libidinală, care a dispărut.

Odată cu dispariţia lui (ea însăşi o premisă istorică a progresului), o întreagă dimensiune a activităţii şi pasivităţii umane a fost deerotizată. Mediul înconjurător, din care individul îşi putea extrage plăcere – pe care îl putea cathectiza

ca aducător de satisfacţii aproape ca o zonă extinsă a corpului – , a fost riguros restrins. **Ca** urmare „universul“ cathexisului libidinal s-a re- strîns corespunzător. Efectul este o localizare şi contracţie a libidoului, reducerea experienţei şi satisfacţiei erotice la experienţa şi satisfacţia sexuală[10].

Comparaţi, de exemplu, actul erotic pe o pajişte cu cel dintr-un automobil, plimbarea îndră- gostiţilor în afara oraşului cu plimbarea pe o stradă din Manhattan. În primele cazuri, mediul înconjurător participă şi invită la cathexisul libidinal şi tinde să fie erotizat. Libidoul transcende zonele imediat erogene – un proces de sublimare nerepresivă. Un mediu mecanizat pare, dimpotrivă, să blocheze o astfel de autotranscen- dere a libidoului. Oprit în încercarea lui de a extinde domeniul satisfacţiei erotice, libidoul devine mai puţin „polimorf“, mai puţin capabil de erotism dincolo de sexualitatea localizată, iar *aceasta din urmă* este intensificată.

Micşorînd astfel energia erotică şi intensificînd-o pe cea sexuală, realitatea tehnologică *limitează raza de acţiune a sublimării.* **Ea** reduce, de asemenea, *nevoia* de sublimare. în aparatul mintal, tensiunea dintre ceea ce este dorit şi ceea ce este îngăduit pare sensibil scăzută, iar Principiul Realităţii nu mai pare să reclame o transformare totală şi dureroasă a nevoilor instinctuale. Individul trebuie să se adapteze unei lumi care

---

Vezi lucrarea mea *Eros and Civilization,* Beacon Press, Boston, 1954, **cap.** 10.

[18] Conform terminologiei ultimelor opere ale lui Freud, sexualitatea înseamnă impuls parţial „specializat“, iar Eros impuls al întregului organism.

nu pare să pretindă negarea nevoilor sale cele mai lăuntrice – o lume care nu este în esenţă ostilă.

Organismul este astfel precondiţionat pentru acceptarea spontană a ceea ce îi este oferit. Întrucît libertatea mai mare provoacă mai degrabă o contracţie decît o extindere şi o dezvoltare a nevoilor instinctuale, ea acţionează mai degrabă *în favoarea* decît *împotriva* statu quo- ului represiunii generale, s-ar putea vorbi chiar despre „o desublimare instituţionalizată“. Aceasta din urmă pare a fi un factor extrem de important în formarea personalităţii autoritare din epoca noastră.

S-a constatat adesea că civilizata industrială avansată operează cu un grad mai mare de libertate sexuală – „operează“ în sensul că aceasta din urmă devine o valoare negociabilă şi un factor§§

§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

al moravurilor sociale. Fără a înceta să fie un instrument al muncii, trupul este autorizat să-şi expună trăsăturile sexuale în universul cotidian al muncii şi în raporturile de muncă. Aceasta este una din marile performanţe ale societăţii industriale; ea a fost posibilă pentru că munca fizică grea şi murdară s-a redus, pentru că îmbrăcămintea frumoasă şi ieftină, cosmetica şi igiena corporală au ajuns la îndemîna oricui, pentru că publicitatea are cerinţele ei. Funcţionarele şi vînzătoarele „sexy“, cadrele medii şi vînzătorii chipeşi şi viguroşi au devenit mărfuri uşor vandabile, iar amantele atrăgătoare, care altădată constituiau privilegiul regilor, prinţilor şi lorzilor, le înlesnesc cariera chiar şi bărbaţilor care au o poziţie mai modestă în lumea afacerilor.

Funcţionalismul, îmbrăcînd hainele artei, favorizează această tendinţă. Magazinele şi birourile se deschid spre lume prin vitrine uriaşe şi pereţi de sticlă, etalîndu-şi personalul; în interior dispar tejghelele înalte şi pereţii despărţitori netransparenţi. Bariera care altădată despărţea viaţa particulară de cea publică a căzut în marile imobile cu apartamente şi în vilele suburbane, îngăduind tuturor oamenilor căsătoriţi să descopere însuşirile atrăgătoare ale altor soţi şi altor soţii.

Această socializare nu contrazice, ci completează deerotizarea mediului înconjurător. Sexul este integrat în relaţiile de muncă şi în relaţiile cu publicul, devenind astfel mai susceptibil de satisfacţie (controlată). Progresul

---

Joc de cuvinte în originalul american. *Factor* (engl.) are mai multe semnificaţii, printre care şi cea de *mijlocitor,* samsar. – *Nota trad.*

tehnic şi confortul mărit îngăduie introducerea sistematică a componentelor libidinale în producţia şi schimbul de mărfuri. Oricît de controlată ar fi mobilizarea energiei instinctuale (care, uneori, ajunge chiar să fie o organizare ştiinţifică a libidoului), oricît ar sprijini statu quo-ul, ea îi procură individului manipulat aceeaşi plăcere pe care o resimte gonind cu barca cu motor sau cu automobilul, sau împingînd o maşină electrică de tuns iarba.

Această mobilizare şi administrare a libidoului explică, poate, în mare măsură supunerea voluntară, absenţa de teroare, armonia prestabilită dintre trebuinţele individului şi dorinţele, scopurile şi năzuintele considerate utile societătii. Înfrîngerea politică şi tehnologică a factorilor transcendenţi din existenţa umană, fenomen atît de caracteristic pentru civilizaţia industrială avansată, se afirmă aici în sfera instinctuală: satisfacţia se produce într-un mod care generează supunerea şi slăbeşte raţionalitatea protestului.

Se lărgeşte considerabil aria satisfacţiei socialmente admisibile şi dezirabile, dar prin această satisfacţie Principiul Plăcerii este redus, fiind lipsit de revendicările ireconciliabile cu societatea existentă. Plăcerea astfel ajustată generează supunere.

Contrar plăcerilor inerente unei desublimări ajustate, sublimarea menţine conştiinţa renunţărilor pe care societatea represivă le impune individului şi astfel menţine nevoia de eliberare. Evident, orice sublimare este impusă de puterea societăţii, dar conştiinţa nefericită a acestei puteri se întrezăreşte deja în alienare. Sublimarea acceptă, desigur,

barierele sociale ridicate în calea satisfacerii instinctuale, dar ea şi trece dincolo de ele.

Cenzurînd inconştientul şi înrădăcinînd în individ o conştiinţă, Supra-Eul îl cenzurează şi pe cenzor, deoarece conştiinţa evoluată înregistrează săvîrşirea păcatului nu numai la nivelul individului însuşi, ci şi la nivelul societăţii. Dimpotrivă, pierderea de conştiinţă datorită libertăţilor de satisfacţie pe care le acordă o societate lipsită de libertate generează *o conştiinţă fericită,* care uşurează acceptarea nelegiuirilor acestei societăţi. Semn că autonomia şi luciditatea sînt în declin. Sublimarea pretinde un înalt grad de autonomie şi luciditate; ea este mediere între conştient şi inconştient, între procese primare şi procese secundare, între intelect şi instinct, renunţare şi revoltă. în formele sale cele mai rafinate, de pildă în opera de artă, sublimarea devine forţa cognitivă care biruie refularea, totodată supunîndu-i-se.

în lumina funcţiei cognitive a acestui mod de sublimare, desublimarea crescîndă din societatea industrială avansată îşi dezvăluie functia efectiv conformistă. Eliberarea sexualităţii (şi a agresivităţii) eliberează în mare măsură pornirile instinctuale de nefericirea şi nemulţumirea care pun în lumină puterea represivă a universului existent al satisfacţiei. Există, desigur, o nefericire omniprezentă, iar conştiinţa fericită este destul de fragilă – doar un strat subţire sub care se află spaima, frustraţia, dezgustul. Această nefericire se pretează uşor mobilizării politice; neputîndu-se desfăşura pe planul conştient, ea poate să

devină un rezervor instinctual pentru un nou mod fascist de a trăi şi a muri. Există însă şi multe modalităţi prin care nefericirea din spatele conştiinţei fericite poate fi transformată într-un izvor de putere şi coeziune în folosul ordinii sociale. Astăzi conflictele individului nefericit par mult mai vindecabile decît cele care reprezentau pentru Freud „insatisfacţia în cadrul civilizaţiei” şi par să fie mai adecvat definite prin prisma „personalităţii nevrotice a epocii noastre” decît prin prisma eternei lupte dintre Eros şi Thanatos.

Modul în care desublimarea controlată poate să slăbească revolta instinctuală împotriva Principiului Realităţii existente este ilustrat de contrastul dintre reprezentarea sexualităţii în literatura clasică şi romantică şi reprezentarea ei în literatura noastră contemporană. Dacă alegem dintre nenumăratele opere care, atît prin conţinutul cît şi prin forma lor, sînt determinate de angajarea erotică, cîteva exemple cît se poate de deosebite prin esenţa lor cum sînt: *Fedra* de Racine, *Afinităţile elective* de Goethe, *Florile răului* de Baudelaire, *Anna Karenina* de Tolstoi, sexualitatea apare constant într-o formă puternic sublimată, „mediată“, reflexivă, dar în această formă ea este absolută, intransigentă, necondiţionată. Domeniul lui Eros este, de la început, şi cel al lui Thanatos. împlinirea este distrugere nu în sens moral sau sociologic, ci în sens ontologic. Ea este dincolo de Bine şi Rău, dincolo de morala socială, rămînînd astfel dincolo de jurisdicţia Principiului Realităţii existent, pe care acest Eros îl refuză şi îl aruncă în aer.

Dimpotrivă, sexualitatea desublimată este agresivă la alcoolicii lui O’Neill şi

furioşii lui Faulkner, în *Un tramvai numit dorinţă,* în *Pisica pe acoperişul fierbinte,* în *Lolita,* în toate povestirile despre orgiile din Hollywood şi New York şi aventurile gospodinelor din suburbii. Este ceva infinit mai realist, mai îndrăzneţ, mai neinhibat. Această sexualitate este o parte integrantă a societăţii în care se manifestă, dar niciodată o negare a acesteia. Ceea ce se petrece este, desigur, sălbatic şi obscen,. viguros şi savuros, întru totul imoral, şi tocmai de aceea este absolut inofensiv.

Eliberată de forma sublimată care era însuşi simbolul viselor ei ireconciliabile – formă care este stilul, limbajul povestirii —, sexualitatea devine subiectul obişnuit al bestseller-urilor asupririi. Despre nici una din eroinele „sexy“ ale literaturii contemporane nu s-ar putea spune ceea ce Balzac scria despre curtezana Esther, şi anume că îi era proprie acea tandreţe care înfloreşte numai în infinit. Societatea noastră transformă tot ceea ce atinge într-un izvor potenţial de progres şi exploatare, de trudă *şi* satisfacţii, de libertate *şi* asuprire. Sexualitatea nu constituie o excepţie.

Noţiunea de desublimare controlată ar putea să implice posibilitatea unei eliberări simultane a sexualităţii şi agresivităţii refulate, posibilitate care pare incompatibilă cu conceptul freudian de cuantum fix de energie pulsională care se împarte între cele două instincte primare. După Freud, potenţarea sexualităţii (libido) ar provoca în mod necesar slăbirea agresivităţii, şi viceversa. Totuşi dacă eliberarea libidoului, îngăduită şi chiar încurajată de societate, ar fi eliberarea unei sexualităţi parţiale şi localizate, ea ar echivala cu o

efectivă comprimare a energiei erotice, iar această desublimare ar fi compatibilă cu creşterea formelor agresivităţii, atît a celor nesublimate cît şi a celor sublimate. Agresivitatea se extinde în societatea industrială actuală.

A atins oare această agresivitate un asemenea grad de normalitate încît indivizii se obişnuiesc cu primejdia de a fi ei însisi nimiciti şi dezintegraţi, ca stare normală a pregătirii naţionale? Ori se explică această acceptare prin neputinţa de a face mare lucru? În orice caz, primejdia distrugerii de către om – distrugere evitabilă – a devenit o componentă normală a bagajului mintal şi material al individului, astfel încît ea nu mai poate servi la condamnarea sau respingerea sistemului social existent. Mai mult; ca parte integrantă a acestui bagaj, această ameninţare poate să-i lege pe oameni şi mai mult de sistem. Legătura economică şi politică dintre duşmanul absolut şi nivelul de trai ridicat (şi nivelul dorit al ocupării forţei de muncă!) este destul de limpede, dar şi destul de raţională pentru a fi acceptată.

Admiţînd că Instinctul Distrugerii (în ultimă analiză: Instinctul Morţii) constituie o componentă amplă a energiei care alimentează subjugarea tehnică a omului şi a naturii, reiese că posibilitatea crescîndă a societăţii de a manipula progresul tehnic sporeşte şi *capacitatea ei de a manipula şi controla acest instinct,* adică de a-l satisface în mod „productiv“. Astfel, coeziunea socială s-ar consolida la nivelul instinctelor celor mai adînci. Pericolul cel mai grav, ba chiar dezlănţuirea unui război ar fi atunci primite nu numai cu o acceptare lipsită de speranţă, ci şi cu

aprobarea instinctuală a victimelor. În acest domeniu, de asemenea, ar fi vorba de o desublimare controlată.

Desublimarea instituţionalizată apare astfel ca unul din aspectele „biruirii transcendenţei“ de către societatea unidimensională. Tot asa cum societatea noastră tinde să reducă, ba chiar să absoarbă opoziţia (diferenţa calitativă!) din domeniul politicii şi al culturii superioare, tot astfel procedează ea şi în sfera instinctuală. Rezultatul este atrofierea organelor mintale capabile să sesizeze contradicţiile şi alternativele, iar în cadrul unicei dimensiuni care rămîne-raţionalitatea tehnologică – *conştiinţa fericită* ajunge să predomine.

Ea reflectă credinţa că ceea ce este real este raţional şi că sistemul existent este cel care, în ciuda a orice, împarte bunurile. Oamenii sînt făcuţi să vadă în aparatul de producţie agentul eficient al gîndirii şi acţiunii, căruia pot să-i cedeze gîndirea şi acţiunea lor personală. Iar în acest transfer aparatul îşi asumă şi rolul de agent moral. Conştiinţa este absolvită prin reificare, prin invocarea necesităţii generale a lucrurilor.

În cadrul acestei necesităţi generale nu mai e loc pentru vină. Un singur om poate să dea semnalul în urma căruia sînt nimiciţi sute şi mii de oameni şi apoi să lepede orice remuşcare şi să trăiască fericit mai departe. Puterile occidentale antifasciste care au învins fascismul pe cîmpul de luptă, profită de cuceririle savanţilor, generalilor şi inginerilor nazişti; ele au avantajul istoric al celui venit mai tirziu. Ceea ce a început sub forma lagărelor de concentrare se

transformă în antrenarea oamenilor pentru condiţii anormale – o existentă subterană şi consumul zilnic de alimente radioactive. Un preot creştin declară că faptul de a-l împiedica cu toate mijloacele posibile pe vecin să pătrundă în adăpostul nostru antiatomic nu contravine nicidecum principiilor creştine. Un alt preot creştin declară, dimpotrivă, că o asemenea atitudine contravine totuşi principiilor creştine. Cine are dreptate? O dată mai mult raţionalitatea tehnologică se pretinde a fi neutră, în afara politicii şi mai presus de aceasta – pretenţie nesinceră, deoarece în ambele cazuri ea face jocul politicii de dominare.

„Universul lagărelor de concentrare... [nu constituia] o societate monstruoasă în mod excepţional. Am văzut în el imaginea sau, intr-un fel, chintesenţa universului social infernal în care sîntem cufundaţi zilnic
dintotdeauna
“**

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

.

Se pare că şi cele mai odioase transgresiuni pot fi reprimate astfel încît să nu mai prezinte **o** primejdie pentru societate – cel puţin cît priveşte scopurile ei practice. Sau, dacă erupţia lor provoacă tulburări funcţionale unui individ (cum a fost cazul unuia din piloţii de la Hiro- shima), ea nu tulbură nicidecum funcţionarea societăţii. Iar de tulburarea individului se ocupă un spital de boli mintale.

Conştiinţa fericită nu are limite; ea organizează jocuri de-a moartea şi schilodirea, în cadrul cărora distracţia, munca în echipă şi importanţa strategică se unesc într-o armonie rentabilă. în RANDOM NEWS (voi. 9, nr. 1), sub titlul *Mai bine teafăr decît nenorocit, Rand Corporation,* institut de cercetări din California de Sud, care îmbină cercetarea ştiinţifică şi problemele militare cu traiul într-o climă plăcută şi plăcerile vieţii, descrie asemenea jocuri într-un stil de o naivitate dezarmantă. Rachetele vijîie, bomba H aşteaptă, navele spaţiale zboară, iar problema este „cum să ne apărăm ţara şi lumea liberă?” în toate acestea, planificatorii militari sînt îngrijoraţi, deoarece „costul asumării riscului, al comiterii unei erori în cursul experienţelor ar putea să fie foarte

---

E. Ionesco, în *Nouvelle Revue française,* iulie 1956. într-un studiu al RAND din 1959 (RM-2206-RC), Herman Kahn propune „să se întocmească un studiu despre supravieţuirea populaţiei în medii asemănătoare cu adăpos- turile ticsite (lagărele de concentrare, vagoanele de mărfuri folosite de beligeranţi pentru transportul unui mare număr de oameni, navele de transportat trupe, închisorile suprapopulate ... etc.). S-ar putea găsi unele principii călăuzitoare care să fie adoptate la programul construirii **de** adăpost**uri**”.

ridicat”. Dar aici intervine RAND; RAND sare în ajutor, şi pe scenă apar lozinci ca „RAND nu greşeşte niciodată”. Scena pe care se desfăşoară toate acestea este în văzul tuturora. Pe această scenă, „lumea devine o hartă, rachetele simple simboluri” (trăiască forţa liniştitoare a simbolurilor!), iar războaiele devin numai (numai!) proiecte şi calcule aşternute pe hîrtie...”

Cu ajutorul acestui spectacol, RAND a transformat lumea într-un joc tehnologic pasionant, iar noi putem fi liniştiţi: „planificatorii militari pot dobîndi o experienţă «sintetică» valoroasă fără nici un risc“.

Jocul

Cine vrea să înţeleagă jocul trebuie să ia parte la el, căci „înţelegerea rezultă din experienţă”.

întrucît participanţii la acest joc provin din aproape fiecare sector al RAND-ului, precum şi din forţele aeriene, echipa Albaştrilor poate fi alcătuită dintr-un fizician, un inginer, un economist. Echipa Roşiilor este compusă în acelaşi fel.

Prima zi va fi consacrată unei convorbiri cu participarea tuturor jucătorilor despre natura jocului şi învăţării regulilor lui. După ce echipele de jucători şi-au ocupat locurile în jurul hărţii, fiecare în camera sa, jocul începe. Conducătorul jocului dă fiecărei echipe platforma ei politică. Redactate de obicei de către un membru al grupului de control, aceste platforme conţin o apreciere a situaţiei mondiale în momentul în care se desfăşoară jocul, unele informaţii despre politica echipei adverse, obiectivele pe care trebuie să le atingă echipa şi bugetul echipei. (Pentru a putea

cerceta o gamă cît mai mare de posibilităţi strategice, politica se schimbă cu fiecare joc.)

În jocul nostru ipotetic, obiectivul echipei Albaştrilor este de a-şi păstra, în tot timpul partidei, o mare capacitate de intimidare, adică o forţă capabilă să răspundă echipei Roşiilor astfel încît aceasta să nu rişte un atac. (Echipa Albaştrilor primeşte, de asemenea, unele informaţii despre politica Roşiilor.)

Echipa Roşiilor îşi propune să dobîndească superioritatea de forţe asupra Albaştrilor.

Bugetele celor două echipe sînt calculate pe baza bugetelor actuale de apărare...

Aflăm cu bucurie că jocul s-a jucat la *RAND* încă din 1961, „jos la subsol, în labirint, undeva sub snack-bar” şi că „pe pereţii camerelor rezervate Rosiilor şi Albastrilor sînt afisate inventarele armelor şi materialului cumpărat de echipe... Aproximativ şaptezeci de articole în total”. Un conducător de joc explică regulile, căci, deşi „regulamentul împreună cu diagramele şi ilustraţiile are 66 de pagini”, în cursul jocului se ivesc inevitabil probleme. Conducătorul jocului mai îndeplineşte o funcţie importantă: „fără a-i preveni pe jucători, el dezlănţuie războiul pentru a-şi da seama de eficacitatea forţelor militare prezente”. Deodată indicaţia sună astfel: „Cafea, cozonac şi idei”. Relaxaţi-vă! „Jocul parcurge apoi toate etapele – pînă în 1972, cînd ia capăt. Cele două echipe îşi îngroapă rachetele şi se adună pentru a-şi sorbi cafeaua însoţită de cozonac în timpul şedinţei zise <<post-mortem>>„. Dar să nu ne relaxăm prea mult: „Există în lumea reală o situaţie

care nu poate fi transpusă în acest joc”, iar această situaţie este „negocierea”. Pentru acest lucru sîntem recunoscători: singura speranţă pe care ne-o oferă situaţia mondială reală se află în afara razei de actiune a RAND-ului.

După cum se vede, sentimentul de vinovăţie nu-şi are locul în conştiinţa fericită, iar de conştiinţă se ocupă calculul. Cînd este în joc întregul, nu mai există nici o crimă, cu excepţia celei de a respinge întreguJ. sau a nu-l apăra. Crima, vina, sentimentul de vinovăţie au devenit o problemă particulară. Freud a găsit în psihicul individului crimele omenirii, iar în istoricul cazului individual istoria întregului. Această legătură fatală este cu succes reprimată. Cei care se identifică cu întregul, cei instalaţi ca lideri şi apărători ai acestui întreg, pot face greşeli, dar nu pot face rău – ei nu sînt vinovaţi. Ei pot redeveni vinovaţi în clipa în care această identificare nu mai are loc, iar ei vor fi dispărut.

SPRE ADMINISTRAREA TOTALĂ

Comunicarea funcţională este numai stratul exterior al universului unidimensional în care omul este dresat să uite, să traducă negativul în pozitiv, astfel încît să poată funcţiona mai departe, împuţinat dar apt pentru muncă şi cu un randament destul de Jun. Instituţiile libertăţii de exprimare şi ale libertăţii de gîndire nu stingheresc coordonarea mintală cu realitatea existentă. De fapt, are loc o redefinire totală a gîndirii înseşi, a funcţiei şi conţinutului ei. Coordonarea individului cu societatea sa afectează pînă şi acele straturi ale spiritului unde sînt elaborate înseşi conceptele menite să cuprindă realitatea existentă. Aceste concepte sînt împrumutate din tradiţia intelectuală şi sînt traduse în termeni operaţionali: această traducere, slăbind puterea negativă a gîndirii, reduce tensiunea dintre gîndire şi realitate.

Este vorba aici de o dezvoltare filozofică; pentru a arăta în ce măsură ea rupe cu tradiţia, analiza va trebui să devină tot mai abstractă şi ideologică. Tocmai sfera cea mai depărtată de concretul social poate arăta cel mai limpede cît de mult a fost subjugată de către societate. În plus, analiza va trebui

să pătrundă în istoria tradiţiei filozofice şi să încerce să descopere tendinţele care au provocat ruptura.

înainte însă de **a** aborda analiza filozofică **şi ca o** tranziţie spre un domeniu mai abstract şi teoretic, voi cita pe scurt două exemple (după părerea mea reprezentative) luate din sfera intermediară a cercetării empirice, legate nemijlocit de anumite condiţii caracteristice ale societăţii industriale avansate. Problemele pe care le tratăm ţin oare de limbaj sau de gîndire, de cuvinte sau de concepte? Analiza este oare lingvistică sau epistemologică? Subiectul nostru nu suferă distincţii academice atît de nete. Separarea analizei pur lingvistice de analiza conceptuală este ea însăşi expresia reorientării gîndirii, pe care capitolele următoare se vor strădui să o explice. Întrucît critica ce urmează cercetării empirice are menirea să pregătească analiza filozofică şi stă sub semnul ei, **o** precizare prealabilă a sensului termenului de „concept“ (pe care este bazată critica) mi se pare o introducere potrivită.

„Conceptul” desemnează reprezentarea mintală a ceva ce este înţeles, cuprins, cunoscut ca rezultat al unui proces de reflecţie. **Acel** ceva poate fi un obiect din practica de toate zilele, o situaţie, o societate, nn roman. **Atunci** cînd sînt cuprinse *(begrif/en; auf ihren Begriff gebracht)*, aceste obiecte **devin** obiecte de gîndire, şi ca atare conţinutul şi

semnificaţia acestora sînt totodată identice cu obiectele reale ale experienţei imediate şi deosebite de acestea. Sînt „identice” întrucît conceptul desemnează acelaşi lucru ; „deosebite” întrucît conceptul este rezultatul unei reflecţii care a înţeles lucrul în contextul (şi în lumina) altor lucruri, care nu apar în experienţa imediată şi care „explică” lucrul (mediere).

Dacă conceptul nu desemnează niciodată un anume lucru concret şi dacă el este întotdeauna abstract şi general, aceasta se întîmplă pentru că conceptul cuprinde mai mult şi altceva decît un lucru particular: o condiţie sau relaţie universală care este esenţială acestui lucru particular şi care determină forma sub care apare ca obiect concret al experienţei. Dacă conceptul oricărui lucru concret este produsul unei clasificări, organizări şi abstractizări mintale, aceste procese mintale duc la „cuprinderea“ lucrului numai în măsura în care reconstituie lucrul particular în condiţia şi relaţia lui universală, trecînd astfel dincolo de aparenţa lui imediată, înspre realitatea lui.

Totodată toate conceptele cognitive au o semnificaţie *tranzitivă:* ele trec dincolo de referirile descriptive, la fapte particulare. Iar dacă faptele sînt cele ale societăţii, conceptele cognitive trec şi ele dincolo de orice context particular al faptelor, pătrunzînd în procesele şi condiţiile care stau la baza societăţii respective şi care sînt parte integrantă a tuturor faptelor particulare, constituind, menţinînd şi distrugînd societatea. În virtutea referirii lor la această totalitate istorică, conceptele cognitive transcend orice

context operaţional, dar transcendenţa lor este empirică, deoarece ea permite recunoaşterea faptelor drept ceea ce sînt ele realmente.

Acest „excedent“ de semnificaţie faţă de conceptul operaţional pune în evidenţă forma limitată, ba chiar înşelătoare, sub care le este îngăduit faptelor să fie aflate. De aici tensiunea, discrepanţa, conflictul dintre concept şi faptul imediat (lucrul concret), dintre cuvîntul care se referă la concept şi cel ce se referă la lucruri. De aici noţiunea de „realitate a universalului”. De aici şi caracterul necritic şi conformist al modurilor de gîndire care folosesc conceptele ca nişte instrumente mintale şi traduc conceptele universale în termeni avînd corespondenţi particulari, obiectivi.

Atunci cînd conceptele acestea reduse călăuzesc analiza realităţii umane, individuală sau socială, mintală sau materială, ele ajung la o falsă concreteţe, o concreteţe izolată de condiţiile care constituie realitatea ei. în acest context, tratarea operaţională a conceptului dobîndeşte o funcţie politică. Analiza individului şi a comportamentului său are un sens terapeutic: ajustarea la societatea respectivă. Gîndirea şi expresia ei, teoria şi practica trebuie făcute sa coincidă cu faptele existenţei individului, fără a mai lăsa loc criticii conceptuale a acestor fapte.

Caracterul terapeutic al conceptului operaţional apare cel mai limpede atunci cînd gîndirea conceptuală este pusă metodic în slujba cercetării şi îmbunătăţirii condiţiilor sociale existente, în cadrul instituţiilor societale existente, adică în sociologia industrială, în cercetarea motivaţiilor, în marketing şi în

sondajele opiniei publice.

Cînd forma dată a societăţii este şi rămîne sistemul suprem de referinţă al teoriei şi practicii, acest gen de sociologie şi psihologie nu este greşit. Este mai uman şi mai rentabil să existe relaţii bune între muncitori şi patroni, condiţii de muncă plăcute şi dorinţele clientelei să fie în armonie cu dezideratele afacerilor şi ale politicii.

Raţionalitatea acestui fel de ştiinţă socială apare însă într-o lumină diferită dacă societatea dată, rămînînd cadrul de referinţă, devine obiectul unei teorii critice care vizează insăsi structura acestei societăţi, prezentă în toate faptele şi condiţiile particulare şi determinînd locul şi funcţia lor. În acest caz, caracterul lor ideologic şi politic iese în evidenţă, iar elaborarea unor concepte adecvate sub raport cognitiv impune depăşirea concreteţei înşelătoare a empirismului pozitivist. Conceptul terapeutic şi operaţional devine fals în măsura în care izolează şi atomizează faptele, le stabilizează în cadrul întregului represiv şi acceptă termenii acestui întreg drept termeni ai analizei. Traducerea metodologică a universalului în concept operaţional devine atunci o reducţie represivă a gîndirii.

Drept exemplu, aleg o lucrare „clasică“ a sociologiei industriale: *Studiul despre relaţiile de muncă în uzinele Hawthorne ale companiei „Western Electric“*.

Este un studiu vechi, iar de atunci metodele au devenit mult mai precise.

În teoria funcţionalismului nu apare caracterul terapeutic şi ideologic ai analizei; el este ascuns sub generalitatea abstractă a conceptelor („siste m“, „parte“, „unitate“, „item“, „consecinţe multiple”, „funcţie“). În principiu,

După părerea mea, însă, substanţa şi funcţia lor au rămas aceleaşi. Mai mult, acest mod de gîndire nu numai că a pătruns de atunci în alte ramuri ale ştiinţelor sociale şi în filozofie, ci, totodată, a contribuit la modelarea subiecţilor umani pe care îi studiază. Conceptele operaţionale se concretizează în metode de control social mai bun: ele

---

J < se pot aplica oricărui „sistem“ pe care sociologul îl alege ca obiect al analizei sale – de la grupul cel mai mic **şi** pînă la societatea ca atare. Analiza funcţională este inclusă în sistemul ales; sistemul însuşi nu este supus unei analize critice care depăşeşte graniţele sistemului înspre continuu! istoric, **în** care funcţiile şi disfuncţiile sistemului apar ^a cum sînt. Teoria funcţională arată că abstractizarea greşită poate genera un raţionament fals. Generalitatea conceptelor ei se obţine făcînd abstracţie de înseşi calităţile care fac din sistem un sistem istoric şi conferă funcţiilor şi disfuncţiilor lui o semnificaţie critică şi transcenden **tă**.

devin parte integrantă a ştiinţei administrării, sectorul relaţii umane. Iată cum se exprimă, în *Labor Looks At Labor,* un muncitor din industria automobilului: „Neputînd sparge grevele noastre, neputîndu-le opri prin tactica înfruntării directe, administratorii au studiat «relaţiile umane >> în domeniile economic, social şi politic pentru a descoperi cum să neutralizeze sindicatele”.

Studiind plîngerile muncitorilor despre condiţiile de muncă şi salarii, cercetătorii au fost izbiţi de faptul că majoritatea plîngerilor erau formulate în „termeni vagi, neprecişi”, le lip- seau „referiri obiective” la „standarde general acceptate” şi aveau caracteristici „în mod esenţial diferite de însuşirile asociate în mod curent cu faptele obişnuite
„***

Citatele provin din Roethlisberger şi **Dickson,** *Management and the Worker,* Harvard **U**n**i**versity Press, Cambridge, 1 9 **47.**

Vezi remarcabila lucrare a lui Loren Baritz *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science în American Industry,* Wesleyan University Press**,** Middletown, 1960, cap. 5 şi 6.

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

. Cu alte cuvinte, plîngerile erau formulate în declaraţii generale ca: „Spălătoarele sînt insalubre”, „Munc^ este periculoasă”, „Salariile sînt prea mici”.

Călăuzindu-se după principiul gîndirii operaţionale, cercetătorii au tradus sau reformulat aceste enunţuri astfel încît generalitatea lor vagă să poată fi redusă la corespondente particulare, la termeni care desemnau situaţia particulară ce generase plîngerea şi descriau „cu precizie condiţiile din uzină”. Forma prea generală a fost dizolvată în enunţuri care identificau operaţiile şi condiţiile particulare care au dat naştere plîngerii, şi, ca urmare, plîngerea a fost luată în considerare şi s-au modificat operaţii şi condiţii particulare.

De pildă, fraza „Spălătoarele sînt insalubre” a fost tradusă prin: „Cu cutare prilej am intrat în acest spălător şi lavoarul era murdar”. Ancheta a stabilit că faptul acesta era, în mare măsură, imputabil neglijenţei cîtorva salariaţi; s-a iniţiat o campanie împotriva aruncării pe jos a hîrtiilor murdare, împotriva scuipatului pe jos etc.; un om a fost apoi însărcinat cu menţinerea permanentă a curăţeniei în spălător. „Astfel, numeroase plîngeri au fost reinterpretate şi au devenit prilejul unor îmbunătăţiri „.

Roethlisberger şi Dickson, op. cit., p. 255 şi **urm,**

Iată alt exemplu: muncitorul **B,** care lucrează cu bucata, declară în termeni generali că tariful pe bucată este prea scăzut. Interviul cu el dezvăluie că „soţia sa este în spital şi că el îşi face griji în privinţa onorariului pe care trebuie să-l plătească medicului. În cazul acesta, conţinutul latent al plîngerii constă în faptul că, în urma îmbolnăvirii soţiei sale, cîştigul prezent al lui B este insuficient pentru a acoperi obligaţiile sale financiare curente“[5].

O astfel de traducere modifică sensibil semnificaţia propoziţiei concrete. Enunţul netradus formulează o condiţie generală în generalitatea ei („Salariile sînt prea mici“). El trece dincolo de condiţiile particulare din fabrica particulară şi dincolo de situaţia particulară a muncitorului. În această generalitate – şi numai în ea –, enunţul formulează o acuzare de mare amploare care consideră cazul particular ca manifestarea unei stări universale de lucruri, insinuînd că aceasta nu poate fi îmbunătăţită prin măsuri luate în cazul particular.

Astfel, enunţul netradus stabilea o relaţie concretă între cazul particular şi întregul din care el este un caz, iar acest întreg include condiţiile ce depăşesc respectiva muncă, respectiva fabrică, respectiva situaţie personală. Acest întreg este eliminat din traducere, şi tocmai această operaţie face posibilă remedierea. Muncitorul poate că nu-şi dă seama de acest lucru, iar pentru el plîngerea sa poate avea într-adevăr semnificaţia particulară şi personală pe care traducerea o evidenţiază drept „conţinut latent” al ei. În plus limbajul pe care-l

Op. cit., **p.** 256.

foloseşte îşi afirmă validitatea obiectivă împotriva conştiinţei sale: acest limbaj exprimă condiţii care există, deşi nu există „pentru el“. Concreteţea cazului particular dobîndită de traducere este rezultatul unei scrii de abstracţii de la concreteţea lui *reală,* care rezidă în caracterul universal al cazului.

Traducerea leagă enunţul general de experienţa personală a muncitorului care îl emite, dar se opreşte înaintea punctului în care muncitorul s-ar simţi „Muncitorul” şi în care munca sa i-ar apare drept „Munca“ clasei muncitoare. Este necesar să precizăm că în traducerile pe care le [illegible]

[illegible]

efectuează cercetătorul operaţional nu face altceva decît să urmeze procesul realităţii şi poate chiar traducerile muncitorului însuşi. Nu el este vinovat de blocarea experienţei muncitorului şi funcţia lui nu este de a gîndi în termenii unei teorii critice, ci **de** a-i învăţa pe supraveghetori să „folosească metode mai umane şi mai eficiente faţă de muncitorii lor“[B] (numai termenul „umane“ pare neoperaţional şi cere să fie analizat).

Intrucit modul acesta de cercetare şi gîndire, inspirat din „management“, pătrunde în alte dimensiuni ale efortului intelectual, serviciile pe care el le aduce devin tot mai inseparabile de validitatea lui ştiinţifică. În acest context, funcţionalizarea are un efect într-adevăr terapeutic. Odată ce nemulţumirea personală este izolată de nefericirea generală, odată ce cc nceptele universale, care militează împotriva fm cţionali- zării, sînt dizolvate în referiri particulare, cazul devine un incident tratabil şi maniabil.

Cazul, desigur, rămîne incidentul unui universal – nici un mod de gîndire nu se poate lipsi de universal –, dar de un gen foarte diferit de cel avut în vedere în enunţul netradus. Din clipa în care se va rezolva problema onorariului medicului, muncitorul B va recunoaşte că, în general, salariile *nu* sînt prea mici şi că a fost vorba numai de o strîmtorare în situaţia lui individuală (care se poate ivi şi în alte situaţii individuale). Cazul său a fost subsumat unui alt gen – cel al cazurilor de strîmtorare personală. El nu mai este „Muncitorul“ sau „Salari- atul“ (adică membrul unei clase), ci muncitorul sau

---

Op. cit., p. **267.**

• Op. cit., **p.** VIII.

salariatul B de la uzina Hawthorne a companiei „Western Electric“.

Autorii cărţii *Management and the Worker* erau perfect conştienţi de această implicaţie. După ei, una din funcţiile fundamentale care trebuie să fie puse la punct în sînul unei organizaţii industriale este „funcţia specifică a muncii personale”, iar această funcţie cere ca organizatorii însărcinaţi cu relaţiile dintre patroni şi salari- aţi „să ţină seama de ceea ce se petrece în mintea fiecărui muncitor, să-l considere pe acesta ca pe un salariat avînd istoria sa personală” sau „ocu- pind în fabrică un loc al său care-l pune în contact cu anumite persoane sau grupuri de persoane”. Şi, invers, autorii condamnă ca fiind incompatibilă cu „funcţia specifică a muncii personale” atitudinea de a avea în vedere salariatul „tipic” sau „mediu” şi „ceea ce se petrece în mintea muncitorului în general”.

Putem rezuma aceste exemple confruntînd enunţurile iniţiale cu traducerea lor în forma funcţională. Vom lua ambele versiuni de bune fără a le verifica.

1. „Salariile sint prea mici”. Subiectul propoziţiei este „salariile”, ***nu*** remunerarea particulară a unui muncitor particular pentru o muncă particulară. Omul care face această declaraţie se gîndeşte poate numai la propria sa experienţă; forma însă pe care o dă afirmaţiei sale depăşeşte experienţa sa personală. Predicatul atributiv „sînt prea mici” presupune o referire care nu apare în propoziţie: prea mic pentru cine sau pentru ce? Termenul de referinţă ar putea fi individul care emite enunţul sau colegii săi cu aceeaşi muncă; dar substantivul

general (salarii) antrenează întreaga mişcare de gîndire exprimată în propoziţie şi face ca restul elementelor propoziţiei să dobîndească acelaşi caracter de generalitate. Termenul de referinţă rămîne ne- precis – „prea mici, în general” sau „prea mici pentru oricine care, ca şi vorbitorul, este salariat”. Propoziţia este abstractă. Ea se referă la condiţii universale cărora nu li se poate substitui nici un caz particular; semnificaţia ei este „tranzitivă” faţă de fiecare caz individual. Intr-adevăr, propoziţia cere să fie „tradusă” într-un context mai concret, un context însă în care conceptele universale nu pot fi definite de o scrie *particulară* de operaţii (ca, de pildă, istoria personală a muncitorului B şi funcţia specială pe care o îndeplineşte în uzina W). Conceptul „salarii“ se referă la grupa „salariaţi“, integrînd toate istoriile personale şi toate muncile speciale într-un universal concret.

2. „În urma îmbolnăvirii soţiei sale, cîştigul prezent al lui B este insuficient pentru a acoperi obligaţiile sale financiare curente“. Notăm că în această traducere subiectul din enuntul 1 a fost deplasat. Conceptul universal „salarii“ este înlocuit cu „cîştigul prezent al lui B“, expresie a cărei semnificaţie este pe deplin definită de seria particulară de operaţii pe care B trebuie să le execute pentru a asigura familiei sale hrana, îmbrăcămintea, locuinţa, medicamentele etc. „Tranzitivitatea“ semnificaţiei a fost înlăturată; gruparea „salariaţi“ a dispărut odată cu subiectul „salarii“ ; iar ceea ce rămîne este un caz particular care, despuiat de semnificaţia lui tranzitivă, devine susceptibil de tratamentul standard acceptat de uzina al cărei caz îl

constituie.

E ceva rău în asta? Nimic. Traducerea conceptelor şi a propoziţiei ca întreg este validată de societatea căreia i se adresează cercetătorul. Terapia este eficientă pentru că uzina sau guvernul îşi pot permite să suporte o parte considerabilă a cheltuielilor, pentru că ele sînt dispuse să o facă, şi pentru că pacientul acceptă să se supună unui tratament care promite să fie un succes. Conceptele vagi, imprecise, universale, care apăreau în plîngerea netradusă erau, într-adevăr, vestigii ale trecutului; persistenţa lor în vorbire şi gîndire era, într-adevăr, o piedică (deşi una minoră) în calea înţelegerii şi colaborării. Intrucît sociologia operaţională şi psihologia operaţională au contribuit la uşurarea condiţiilor inumane, ele sînt elemente ale progresului intelectual şi material. Totodată însă, ele constituie o dovadă a raţipnalităţii ambivalenţe a progresului, care acordă satisfacţii prin puterea sa represivă şi este represiv în satisfacţiile acordate.

Eliminarea semnificaţiei tranzitive a rămas o trăsătură a sociologiei empirice. Ea caracterizează pînă şi numeroase studii care nu sînt menite să îndeplinească vreo funcţie terapeutică în folosul unor interese particulare. Rezultatul este următorul: odată eliminat excesul de semnificaţie „nerealist“, investigaţia este menţinută în limitele vastului domeniu* în care societatea validează sau invalidează propoziţiile. Prin însăşi metodologia sa, acest empirism este ideologic. Pentru a ilustra caracterul său ideologic, să examinăm un studiu despre activitatea politică în Statele Unite.

În studiul *Presiunea competitivă şi consimţă- mîntul democratic,* Morris J

anovitz şi Dwaine Marvick îşi propun să „judece în ce măsură alegerile sînt expresia efectivă a procesului democratic”. O asemenea judecată implică evaluarea procesului electoral „prin prisma cerinţelor menţinerii unei societăţi democratice”, iar, la rîndul său, aceasta presupune definirea a ceea ce este „democratic”. Autorii oferă posibilitatea alegerii între două definiţii: teoriile „mandatului” şi teoria „competitivă” a democraţiei: „Teoriile «mandatului», care îşi **au** originea în concepţiile clasice ale democraţiei, postulează că procesul reprezentării derivă dintr-un număr precis de directive pe care electoratul le impune reprezentanţilor săi. Alegerea constituie o procedură comodă şi o metodă de a asigura că reprezentanţii se vor conforma directivelor date de alegători
“§§

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

****
.

Această „prejudecată“ a fost „dinainte respinsă ca nerealistă, deoarece ea presupune un nivel ideologic ridicat şi o opinie clară în privinţa problemelor dezbătute în campania electorală, condiţii care se pare că nu există în Statele Unite”. Constatarea aceasta cam brutală

---

* Joc de cuvinte în original: „Is locke**d within** the vast confine” poate **fi** tradus şi prin: „Este zăvorită în vasta t**emniţ**ă**”.** – *Nota trad.*

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

este oarecum atenuată de îndoiala comodă „că un asemenea nivel de claritate a opiniei ar fi existat la vreun electorat democratic de la extinderea dreptului de vot în veacul al XIX-lea“. În orice caz, în locul acestei prejudecăţi respinse, autorii acceptă teoria „competitivă“ a democraţiei,’ după care alegerile democratice constituie un proces do „selectare şi respingere a candidaţilor care se află în competiţie pentru o funcţie publică”. Pentru a deveni realmente operaţională, această definiţie cere „criterii“ care ne-ar îngădui să evaluăm caracterul competiţiei politice. Cînd determină oare competiţia politică un „proces de consimţire“ şi cînd produce un „proces de manipulare?“ Ni se propun trei criterii:

1. O alegere democratică necesită o competiţie între candidaţi opuşi care cuprinde întregul corp electoral.

Puterea electoratului derivă din posibilitatea lui de a alege între cel puţin doi candidaţi cu orientări concurente, fiecare dintre ei fiind considerat ca avînd o şansă rezonabilă de a învinge.

2. O alegere democratică cere ca ambele (!) partide să se străduiască să menţină blocurile electorale stabilite, să-i atragă pe alegătorii independenţi şi să cîştige convertiţi din partidele opuse.

3. **O** alegere democratică cere ca ambele (!) partide să depună eforturi energice pentru a cîştiga bătălia electorală, dar, fie victorie, fie înfrîngere,

---

H. Eulau, S.J. Eldersveld, M. Janowitz (edts), *Poli**tical** Behavior,* Glencoe Free P**r**es**s**, 1956, p. **275.**

ambele partide trebuie să caute să-şi mărească şansele de succes în alegerile următoare...“

[illegible]

După părerea mea, aceste definiţii descriu destul de corect starea efectivă a lucrurilor în alegerile americane din 1952,

---

[illegible]

care constituie, dealtfel, obiectul analizei. Cu alte cuvinte, criteriile pentru a judeca o stare dată a lucrurilor sînt cele oferite (sau, fiind vorba de un sistem social care funcţionează bine şi este ferm stabilit, cele impuse) de starea de lucruri dată. Analiza este „blocată“, iar raza de acţiune a judecăţii este limitată înăuntrul unui context de fapte care exclude judecarea însuşi contextului în care se produc faptele (produse de către om) şi în care sînt determinate semnificaţia, funcţia şi evoluţia lor.

Limitată la acest cadru, cercetarea descrie un cerc şi se autovalidează. Dacă termenul „democratic“ este definit în termenii limitativi, dar realişti, ai procesului de alegere efectiv, atunci acest proces este democratic anterior rezultatelor cercetării. Fără îndoială, cadrul operaţional permite – ba chiar cere – să se facă o deosebire între consimţămînt şi manipulare; alegerea poate fi democratică sau mai puţin democratică în funcţie de gradul de consimţire sau manipulare constatat. Autorii ajung la concluzia că alegerile din 1952 „au fost caracterizate de o consimţire autentică în mai mare măsură decît lăsau să se creadă aprecierile bazate pe impresii subiective
“
[illegible],

Op. cit., p. 276.
[illegible]

deşi ar fi o „gravă greşeală” să se subestimeze „barierele“ puse în calea consimţământului şi să se nege faptul că „au existat presiuni manipulative“.

Analiza operaţională nu poate depăşi această constatare puţin explicită. Cu alte

[8] **Op**. cit., **p. 284.**

cuvinte, ea nu poate pune problema decisivă dacă nu cumva consimţământul însusi nu a fost rezultatul manipulării, problemă a cărei punere este amplu justificată de starea de lucruri reală. Dar analiza nu poate să şi-o pună, deoarece ea ar transcende propriii ei termeni spre o semnificaţie tranzitivă – spre un concept de democraţie care ar dezvălui că alegerea democratică este un proces al cărui caracter democratic este mai degrabă limitat.

Ceea ce resping autorii ca fiind „nerealist" este tocmai un astfel de concept neoperaţional, pentru că el defineşte democraţia prea clar drept controlul riguros exercitat de către corpul electoral asupra reprezentanţilor săi : controlul exercitat de popor ca suveranitate a poporului. Iar acest concept neoperaţional nu este nicidecum extrinsec. El nu este un produs al imaginaţiei sau o speculaţie, ci defineşte intenţia istorică a democraţiei, condiţiile care au constituit obiectivul luptelor duse pentru democraţie şi care încă nu au fost îndeplinite.

Mai mult, acest concept este impecabil în exactitatea lui semantică, deoarece înseamnă exact ceea ce spune – anume că electoratul este cel ce impune realmente directivele sale reprezentanţilor, iar nu reprezentanţii impun directivele lor electoratului, care apoi îi selectează şi îi realege pe reprezentanţi. Un corp electoral autonom, liber pentru că e liber de îndoctrinare şi manipulare, ar avea, într-adevăr, un „nivel ideologic ridicat şi o opinie clară”, ceea ce se pare că nu există. De aceea, conceptul trebuie respins ca „nerealist”, mai ales dacă se admite că

Op cit., **p. 285.**

nivelul de opinie şi ideologie realmente predominant este cel ce prescrie criteriile valide pentru analiza sociologică. Iar dacă îndoctrinarea şi manipularea au atins un stadiu în care nivelul predominant al opiniei a devenit un nivel al neadevărului, în care starea reală de lucruri nu mai este recunoscută drept ceea ce este, atunci o analiză care prin însăşi metodologia ei e angajată în respingerea conceptelor tranzitive se condamnă singură să dobîndească o conştiinţă falsificată. Tocmai empirismul ei este ideologic.

Autorii sînt perfect conştienţi de această problemă. „Rigiditatea ideologică” are „implicaţii serioase” în aprecierea gradului de consimţire democratică. De fapt, consimţămînt acordat cui ? Candidaţilor politici şi politicii programului lor, fireşte! Dar aceasta nu-i de ajuns, deoarece atunci consimţămîntul dat unui regim fascist (şi se poate vorbi şi de un consimţămînt dat unui asemenea regim) ar fi un proces democratic. Aşadar, consimţămîntul însuşi trebuie evaluat – evaluat în funcţie de conţinutul, scopurile şi „Valorile” lui—,iar această operaţie pare să implice tranzitivitatea semnificaţiei. Totuşi se poate ocoli această operaţie „neştiinţifică” atunci cînd orientarea ideologică ce urmează a fi apreciată nu este alta decît aceea a celor două partide care se află în mod „efectiv” în competiţie – la care putem adăuga orientarea „ambivalentă şi neutralizată” a alegătorilor[11].

Tabelul care cuprinde rezultatele sondajului asupra orientării ideologice a alegătorilor îi împarte pe aceştia în trei grupuri de adeziune: Republicani,

Democraţi, „ambivalenţi şi neutri
”

****

†††

. Partidele existente înseşi, precum şi practicile şi maşinaţiile lor politice, nu sînt discutate; tot astfel nu se discută nici deosebirile de păreri asupra unor

---

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

probleme de importanţă majoră (politica atomică, pregătirea războiului total) ; aceste probleme par totuşi a fi esenţiale pentru aprecierea procesului democratic, cu condiţia, desigur, ca analiza să nu opereze cu un concept de democraţie care se limitează să reunească trăsăturile *formei existente* de democraţie. Un astfel de concept operaţional nu este nepotrivit

n Op. cit., **p.** 280.

obiectului cercetării. El arată destul de limpede însuşirile care, în perioada actuală, deosebesc sistemele democratice de cele nedemocratice (de pildă, competiţia efectivă între candidaţi reprezentînd partide diferite; libertatea alegătorilor de a alege între aceşti candidaţi); această potrivire însă nu este suficientă dacă analiza teoretică are menirea să fie mai mult şi altceva decît o simplă descriere, adică *să înţeleagă* faptele, *să le recunoască drept* ceea ce sînt, să înţeleagă ce „semnifică“ ele pentru cei cărora le sînt date ca fapte şi care trebuie să trăiască cu ele. În teoria socială, a recunoaşte faptele înseamnă a le critica.

Conceptele operaţionale nu sînt însă idei măcar suficiente pentru *descrierea* faptelor. Ele cuprind doar anumite aspecte şi segmente ale faptelor, care, dacă sînt confundate cu întregul, răpesc descrierii caracterul ei obiectiv şi empiric. Să luăm drept exemplu conceptul de „activitate politică” din studiul *Political Actwity of American Citizens* de Julian L. Woodward şi Elmo Roper. Autorii dau o definiţie operaţională a

---

Op. cit., **p.** 138 **şi** urm.

termenului „activitate politică”, compusă din „cinci moduri de comportare”: 1) votarea la alegeri; 2) sprijinirea unor eventuale grupuri de presiune; 3) comunicarea personală direct cu legislatorii; 4) participarea la activitatea unui partid politic; 5) angajarea în propagarea curentă a opiniilor politice prin comunicare orală.

Desigur, acestea sînt „canale de posibilă influenţare a legislatorilor şi funcţionarilor publici”, dar poate oare măsurarea lor să constituie realmente „o metodă de a-i deosebi pe oamenii care sînt relativ activi în raport cu problemele politice naţionale de cei care sînt relativ inactivi?” Cuprind ele oare activităţi atît de hotărîtoare „în raport cu problemele politice naţionale” cum sînt contactele tehnice şi economice între corporaţii şi guvern, precum şi între principalele corporaţii înseşi? Cuprind ele oare formularea şi răspîndirea părerilor, informaţiilor şi distracţiilor „nepolitice” prin mijloacele publicităţii de masă? Oare ţin ele seama de ponderile politice foarte diferite

Op. cit., p. 133.

ale variatelor organizaţii politice care iau poziţie în problemele publice?

Dacă răspunsul este negativ (iar eu cred că este), atunci *faptele* activităţii politice nu sînt stabilite şi descrise în mod adecvat. Multe fapte constitutive – după părerea mea, cele hotărî- toare – nu sînt cuprinse în conceptul operaţional. Din pricina acestei limitări – a acestei inter- dicţii metodologice de a folosi şi concepte tranzitive care ar arăta faptele în adevărata lor lumină şi le-ar spune pe nume –, analiza descriptivă împiedică cuprinderea faptelor şi devine un element al ideologiei care sprijină faptele. Proclamînd realitatea socială existentă drept propria-i normă, această sociologie întăreşte în oameni „credinţa fără credinţă” în realitatea ale cărei victime sînt: „Nu rămine decît o singură ideologie: recunoaşterea a ceea ce există, adică un model de comportament care se supune puterii copleşitoare a stării de lucruri existente
“
§§

---

§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§

. împotriva acestui empirism ideologic contradicţia evidentă îşi afirmă drepturile: „Ceea ce este nu poate fi adevărat“i[6].

GÎNDIREA NEGATIVĂ: LOGICA ÎNFRÎNTĂ A PROTESTULUI

„Ceea ce este nu poate fi adevărat“. Pentru urechile noastre şi ochii nostri atît de bine antrenaţi, acest enunţ este superficial şi ridicol sau tot atît de scandalos ca enunţul care poate să susţină contrariul: „Ceea ce este real este raţional“. Şi totuşi, în tradiţia gîndirii occidentale, ambele exprimă, într-o formulă pe cît de scurtă pe atît de provocatoare, ideea Raţiunii care a călăuzit logica acelei gîndiri. Mai mult: ambele exprimă acelaşi concept, şi anume structura antagonistă a realităţii şi a gîndirii care încearcă să înţeleagă realitatea. Universul experienţei imediate – universul în care ne aflăm în timpul vieţii – trebuie să fie sesizat, transformat, ba chiar răsturnat pentru a deveni ceea ce este el în realitate.

în ecuaţia Raţiune =Adevăr =Realitate, care uneşte lumea subiectivă şi cea obiectivă într-o unitate antagonistă,

---

u Theodor W. Adorno, *Ideologie,* **În: Kurt** Lenk (editor), *Ideologie,* Luchterhand, Neuwied, 1961, **p.** 262 §i urm.

[15] Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen,* Suhrkamp, **Frankfurt,** 1961, **p.** 65.

raţiunea reprezintă puterea subversivă, „puterea negativului” care stabileşte, ca raţiune teoretică şi practică, adevărul pentru oameni şi lucruri – cu alte cuvinte, condiţiile în care oamenii şi lucrurile devin ceea ce sînt în realitate. încercarea de a demonstra că acest adevăr al teoriei şi al practicii nu este o condiţie subiectivă, ci o condiţie obiectivă a constituit pre-ocuparea primă a gîndirii occidentale şi originea logicii ei – logică nu în sensul unei discipline speciale a filozofiei, ci ca mod de gîndire apt pentru înţelegerea realului ca raţional.

Universul totalitar al raţionalităţii tehnologice este ultima transmutaţie a ideii de Raţiune. în acest capitol şi în cel următor, voi încerca să indic cîteva din etapele principale ale dezvoltării acestei idei – procesul datorită căruia logica a devenit logica dominaţiei. O asemenea analiză ideologică poate contribui la înţelegerea dezvoltării reale, întrucît este axată pe unirea (şi separarea) teoriei şi practicii, a gîndirii şi acţiunii în procesul istoric, o desfăşurare a Raţiunii teoretice şi practice.

Universul operaţional închis al civilizaţiei industriale avansate, cu înspăimîntătoarea ei armonie între libertate şi asuprire, productivitate şi distrugere, creştere şi regres, este prestabilit în această idee a Raţiunii ca proiect istoric specific. Etapei tehnologice şi celei pretehnologice le sînt comune anumite concepte fundamentale despre om şi natură, care exprimă continuitatea tradiţiei occidentale. în sînul acestui continuu se ciocnesc felurite moduri de gîndire; ele reprezintă moduri diferite de a sesiza, organiza şi modifica societatea şi

natura. Tendinţele de stabilizare intră în conflict cu elementele subversive ale Raţiunii, puterea gîndirii pozitive se ciocneşte cu cea a gîndirii negative, pînă cînd realizările civilizaţiei industriale avansate asigură triumful realităţii unidimensionale asupra tuturor contradicţiilor.

Conflictul acesta este tot atît de vechi ca şi originea gîndirii filozofice înseşi şi iese la iveală în mod izbitor în contrastul dintre logica dialectică a lui Platon şi logica formală din Organon-ul lui Aristotel. O schiţă a modelului clasic al gîndirii dialectice poate pregăti terenul pentru analiza aspectelor contrastante ale raţionalităţii tehnologice.

în filozofia clasică elină, Raţiunea este facultatea cognitivă capabilă să deosebească ceea ce este adevărat de ceea ce este fals, pentru că adevărul (şi falsitatea) constituie înainte de toate o condiţie a Fiinţei, a Realităţii – şi numai pe
această bază, o proprietate a *propoziţiilor.* Discursul adevărat, logica, dezvăluie şi exprimă ceea ce realmente *este* – ca deosebit de ceea ce *pare* să fie (real). în virtutea acestei ecuaţii între Adevăr şi Fiinţă (reală), Adevărul este o valoare, căci Fiinta este mai bună decit Nefiinta. Aceasta din urmă nu este pur şi simplu Nimicul, ea este o potenţialitate şi o ameninţare pentru Fiinţă – distrugerea. Lupta pentru adevăr- este o luptă Împotriva distrugerii, pentru „salvarea“ (crW£ei\1) Fiinţei (efort care apare el însuşi ca fiind distructiv dacă asaltează realitatea existentă ca „neadevărată“ ; de pildă, Socrate ridicîndu-se împotriva statului-cetate atenian). Întrucît lupta pentru adevăr „salvează“ realitatea de

distrugere, adevărul angajează existenţa umană. El este proiectul eminamente uman. Dacă omul a învătat să vadă şi să cunoască ceea ce realmente *este,* el va acţiona în concordanţă cu adevărul. Epistemologia este prin ea însăşi etică, iar etica epistemologie.

Această concepţie oglindeşte experienţa unei lumi antagoniste prin însăşi structura ei – o lume marcată de lipsuri şi negativitate, mereu ameninţată de distrugere, dar, totodată, o lume care este un *cosmos* structurat conform cauzelor finale. în măsura în care categoriile filozofice sînt stabilite în funcţie de experienţa unei lumi antagoniste, filozofia se desfăşoară într-un univers frînt *(déchirement ontologique)* – bidimensional. Aparenţa şi realitatea, neadevărul şi adevărul (şi, după cum vom vedea, lipsa de libertate şi libertatea) sînt condiţii ontologice.

Distincţia nu se datoreşte virtuţilor sau greşelilor gîndirii abstracte; rădăcinile ei se află în experienţa universului la care gîndirea participă în teorie şi practică. În universul acesta există moduri de fiintare în care oamenii şi lucrurile sînt „prin sine“ şi „ca sine“ şi moduri în care *nu* sînt aşa, adică moduri în care natura (esenţa) lor este deformată, limitată sau negată. Biruirea acestor condiţii negative constituie procesul fiinţării şi al gîndirii. Filozofia îşi are originea în dialectică; universul discursului ei răspunde faptelor unei realităţi antagoniste.

Care sînt criteriile pentru această distincţie? Pe ce temei se atribuie statutul de „adevăr“ unui mod sau unei condiţii mai degrabă decît altora? Filozofia clasică elină se baza în mare măsură pe ceea ce a fost numit mai tîrziu (într-un sens mai

degrabă peiorativ) „intuiţie“, adică o formă de cunoaştere în- care obiectul gîndirii apare limpede drept ceea ce este în mod real (în însuşirile sale esenţiale) şi într-un raport antagonist cu situaţia sa contingenţă, imediată. De fapt, această evidenţă a intuiţiei nu se deosebeşte prea mult de cea carteziană. Ea nu este o facultate misterioasă a minţii sau o stranie experienţă imediată şi nici nu este ruptă de analiza conceptuală. Intuiţia este mai degrabă capătul (preliminar) al unei astfel de analize – rezultatul unei medieri intelectuale metodice. Ca atare, ea este medierea experienţei concrete.

Noţiunea de esenţă a omului ne poate servi ca exemplu. Analizat în condiţia în care se află în universul său, omul pare a fi în posesia anumitor facultăţi şi puteri care i-ar îngădui să ducă „o viaţă bună“, adică o viaţă eliberată cît mai mult cu putinţă de trudă, de dependenţă şi de urîţenie. A realiza o asemenea viaţă înseamnă a realiza „viaţa cea mai bună“: înseamnă a trăi conform esenţei naturii sau a omului.

Fără îndoială, aceasta nu este totuşi decît o aserţiune a filozofului; el este cel ce analizează situaţia omului. El supune experienţa judecăţii sale critice, iar aceasta cuprinde o judecată de valoare, anume că eliberarea de trudă este preferabilă trudei şi că o viaţă inteligentă este preferabilă unei vieţi stupide. S-a întîmplat ca filozofia să se nască cu aceste valori. Gîndirea ştiinţifică a trebuit să frîngă această uniune dintre judecată de valoare şi analiză, deoarece devenea tot mai clar că valorile filozofice nu îndrumă nici organizarea societăţii, nici transformarea naturii. Ele erau neeficiente, nereale. Concepţia elină

conţine deja elementul istoric: esenţa omului diferă la sclav şi la cetăţeanul liber, la grec şi la barbar. Civilizaţia a biruit (măcar în teorie) stabilizarea ontologică a acestei diferenţe. Totuşi această evoluţie încă nu invalidează distincţia dintre natură esenţială şi natură contingenţă, dintre moduri de existentă adevărate şi moduri de existenţă false, cu condiţia ca distincţia să derive dintr-o analiză logică a situaţiei empirice şi să sesizeze atit potenţialitatea cit şi contingenţa ei.

Pentru Platon (în ultimele *Dialoguri)* şi Aristo- tel, modurile Fiinţei sînt moduri de mişcare – trecerea de la potenţialitate la actualitate, la realizare. Fiinţa finită este realizare incompletă, supusă schimbării. Generarea este corupere; ea este pătrunsă de negativitate. De aceea, ea nu este realitate adevărată, nu este Adevărul. Cercetarea filozofică păşeşte de la universul finit spre construirea unei realităţi care nu este supusă conflictului dureros dintre potenţialitate şi actualitate şi care şi-a învins negativitatea şi este completă şi independentă în sine – *liberă.*

Această descoperire este opera Logosului şi a Erosului. Cei doi termeni-cheie desemnează două moduri de negare: cunoaşterea erotică şi cea logică frîng cătuşele realităţii existente, contingente şi tind spre un adevăr incompatibil cu ea. Logos şi Eros îmbină atributul subiectivităţii cu cel al obiectivităţii. Miscarea ascendentă de la formele „inferioare” ale realităţii către formele ei „superioare” este mişcare a materiei cît şi a spiritului. După Aristotel, realitatea desăvîrşită, dumnezeu, atrage lumea cea de jos (wc; epWfLEvov); ea este cauza finală a oricărei fiinţări. Logos şi Eros sînt,

în sine, unitatea pozitivului cu negativul, a creaţiei cu distrugerea. în rigoarea gîndirii şi în nebunia dragostei se află refuzul distructiv al modurilor de viaţă statornicite. Adevărul transformă modurile de gîndire şi de existenţă. Raţiunea şi Libertatea converg.

Totuşi această dinamică are limitele ei inerente, întrucît caracterul antagonist al realităţii, sfîşie- rea ci în moduri de existenţă adevărate şi moduri de existenţă neadevărate, apare ca o condiţie ontologică imuabilă. Anumite moduri de existenţă nu pot fi niciodată „adevărate" pentru că nu-şi pot găsi niciodată *liniştea* în realizarea poten- ţialităţilor lor, în *bucuria* de a fiinţa. în realitatea umană, orice existenţă care se cheltuieşte pentru procurarea celor trebuincioase existenţei este deci o existenţă „neadevărată" şi lipsită de libertate. Aceasta oglindeşte, în mod evident, condiţia nicidecum ontologică a unei societăţi bazate pe pro- poziţia că libertatea este incompatibilă cu activitatea consacrată procurării celor necesare vieţii, că această activitate este funcţia „naturală" a unei clase specifice şi că cunoaşterea adevărului şi existenţa adevărată implică eliberarea de întreaga dimensiune a unei asemenea activităţi. Recunoaştem aici atitudinea prin excelenţă pre- tehnologică şi antitehnologică.

Dar adevărata linie de demarcaţie între raţionalitatea pretehnologică şi cea tehnologică nu este cea între o societate bazată pe lipsa de libertate şi una întemeiată pe libertate. Societatea noastră continuă să fie organizată într-un asemenea mod încît procurarea celor necesare vieţii solicită încă tot timpul, toată viaţa unor clase sociale specifice

care tocmai de aceea sînt lipsite de libertate şi împiedicate să ducă o existenţă umană. în sensul acesta, propoziţia conform căreia adevărul este incompatibil cu înrobirea faţă de munca necesară societăţii îşi păstrează pe deplin validitatea.

Conceptul clasic implică afirmaţia că libertatea de gîndire şi libertatea cuvîntului trebuie să ră- mînă un privilegiu de clasă atîta vreme cît se menţine această înrobire. Căci gîndirea şi cuvîn- tul sînt ale unui subiect care gîndeşte şi vorbeşte, iar dacă viaţa acestui subiect depinde de realizarea unei funcţii care i-a fost impusă, ea depinde de îndeplinirea cerinţelor funcţiei – depinde deci de cei ce hotărăsc în privinţa acelor cerinţe. Linia de demarcaţie între proiectul pretehnologic şi cel tehnologic rezidă în felul cum este organizată subordonarea fată de necesităţile vieţii – faţă de „cîştigarea existenţei“ –, precum şi în modurile noi de libertate şi lipsă de libertate, de adevăr şi neadevăr care corespund acelei organizări.

Cine este, după concepţia clasică, subiectul care sesizează condiţia ontologică a adevărului şi a neadevărului? Este maestrul contemplaţiei pure (teoria) şi maestrul practicii îndrumate de teorie, adică filozoful-om de stat. Adevărul pe care îl cunoaşte şi îl expune este, ce-i drept, accesibil în mod virtual oricui. Călăuzit de filozof, sclavul din Menon-ul lui Platon este în stare să priceapă adevărul unei axiome geometrice, adică un adevăr ce se află *dincolo* de schimbare şi decădere. Dar, întrucît adevărul este o stare a Fiinţei şi a gîndirii şi întrucît aceasta din urmă este expresia şi manifestarea celei dintîi, accesul la

adevăr rămîne o simplă potenţialitate atît timp cît nu se trăieşte în adevăr şi cu adevărul. Iar acest mod de existenţă îi este interzis sclavului şi oricui trebuie să-şi cheltuiască viaţa procurînd cele necesare vieţii. Ca urmare, dacă oamenii nu ar mai fi siliţi să-şi petreacă viaţa în imperiul necesităţii, adevărul şi o existenţă cu adevărat umană ar fi *universale* în înţelesul real şi strict al cuvîntului. Filozofia ia în considerare *egalitatea* omului, dar, totodată, admite negarea în fapt a egalităţii. Căci în realitatea dată procurarea celor necesare constituie ocupaţia de-o viaţă a majorităţii, iar cele necesare *trebuie* să fie procurate şi asigurate pentru ca adevărul (adică eliberarea de necesităţile materiale) să poată exista.

Aici bariera istorică împiedică şi deformează căutarea adevărului; diviziunea socială a muncii dobîndeşte demnitatea unei condiţii ontologice. Dacă adevărul presupune eliberarea de trudă şi dacă această libertate este, în realitatea socială, prerogativa unei minorităţi, atunci realitatea admite un asemenea adevăr numai cu aproximaţie şi numai pentru un grup privilegiat. Această situaţie contrazice caracterul .universal al adevărului, care defineşte şi „prescrie“ nu numai un scop teoretic, ci, totodată, cea mai bună viaţă a omului ca om, cu respectarea esenţei omului. Pentru filozofie contradicţia fie că este de nerezolvat, fie că nu apare ca o contradicţie, pentru că această filozofie nu transcende structura societăţii sclavagiste sau a celei feudale. Astfel, ea lasă istoria în urma sa, fără s-o stăpînească, şi ridică adevărul în siguranţă deasupra realităţii istorice.

Acolo adevărul este menţinut intact, nu ca o realizare a cerului sau în cer, ci ca realizare a gîndirii – intact deoarece însăşi noţiunea lui exprimă convingerea că cei ce-şi consacră viaţa cîştigării traiului sînt incapabili să ducă o existenţă umană.

Conceptul ontologic de adevăr se află în centrul unei logici care poate sluji drept model al raţionalităţii pretehnologice. Aceasta este raţionalitatea unui univers bidimensional al discursului în contrast cu modurile unidimensionale de gîndire şi de comportament care se dezvoltă în executarea proiectului tehnologic.

Aristotel foloseşte termenul „logos apofantic“ pentru a scoate în evidenţă un anumit tip de Logos (vorbire, comunicare) – cel care descoperă adevărul şi falsitatea şi care este, în această evoluţie, determinat de diferenţa dintre adevăr şi falsitatefDe/nterpretatione, 16b—17a). Este logica judecăţii, dar în înţelesul emfatic al unei „sentinţe“ (judiciare): p este atribuit lui S, pentru că îi aparţine (şi în măsura în care îi aparţine) lui S ca o proprietate a lui; sau p îi este refuzat lui S pentru că nu-i aparţine (şi în măsura în care nu-i aparţine) etc. Pornind de pe această bază ontologică, filozofia aristotelică stabileşte „formele pure“ ale tuturor predicatelor adevărate (şi false) posibile; ea devine logica formală a judecăţilor.

Cînd Husserl a reînviat ideea unei logici apo- fantice, el a subliniat intenţia ei originară *critică.* El a găsit această intenţie tocmai în ideea unei

logici a *judecăţilor,* adică în faptul că gîndirea nu era preocupată direct de Fiinţa însăşi *(das Seiende selbst),* ci mai degrabă de „pretenţii“[1], de propoziţii privind Fiinţa. Husserl vede în această orientare spre judecăţi o restricţie şi o prejudecată în ceea ce priveşte sarcina şi raza de acţiune a logicii.

Ideea clasică de logică vădeşte, într-adevăr, o prejudecată ontologică – structura judecăţii (a propoziţiei) se referă la o realitate scindată. Discursul se mişcă între experienţa Fiinţei şi Nefiinţei, a esenţei şi faptului, a generării şi decăderii, a potenţialităţii şi actualităţii. Organon-ul lui Aristotel abstrage din această unitate a contrariilor formele generale ale propoziţiilor şi ale conexiunilor lor (corecte sau incorecte); şi în prezent unele părţi decisive ale acestei logici formale rămîn legate de metafizica aristotelică

****
*

††
†
.

înainte de această formalizare, experienţa lumii scindate îşi găseşte

---

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

logica în dialectica pla- toniciană. în ea termenii „Fiinţă“, „Nefiinţă”, „Mişcare”, „Unul şi Multiplul“, „Identitate“ şi „Contradicţie“ rămîn metodic deschişi, ambigui şi nedefiniţi deplin. Ei au un orizont deschis, un întreg univers de semnificaţie, care este structurat treptat în însuşi procesul de comunicare, dar care nu se închide niciodată. Propoziţiile sînt

Husserl, *Formale und Transzendentale Logik,* Halle, 1929, p. 42 şi urm., 115 şi urm.

expuse, dezvoltate şi verificate într-un dialog în care interlocutorul este determinat să chestioneze universul în mod normal nechestionat al experienţei şi al vorbirii şi să descopere o nouă dimensiune a discursului – altfel el este *liber* şi discursul se adresează libertăţii lui. I se cere să treacă dincolo de ceea ce îi este dat – tot astfel cum vorbitorul, în propoziţiile sale, trece dincolo de poziţia iniţială a termenilor. Aceşti termeni au nenumărate semnificaţii, deoarece condiţiile la care se referă au numeroase laturi, implicaţii şi efecte, ce nu pot fi izolate şi stabilizate. Dezvoltarea lor logică concordă cu procesul realităţii sau cu *Sache selbst*

Cari Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande,* Darmstadt 1957, vol. I, **p. 13**5, **211.** Vezi argumentarea contrară acestei interpretări la **p. 364** a acestui volum.

###

‡. Legile gîndirii sînt legi ale realităţii sau mai degrabă devin legile realităţii dacă gîndirea înţelege adevărul experienţei imediate ca aparenţa unui alt adevăr, care este cel al adevăratelor Forme ale realităţii – al Ideilor. Astfel există mai curînd o contradicţie decît o concordanţă

---

‡‡
‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡

între gîndirea dialectică şi realitatea dată; judecata adevărată nu judecă realitatea în termenii proprii acesteia, ci în termeni care au în vedere răsturnarea ei. Iar în această răsturnare realitatea ajunge la propriul ei adevăr.

în logica clasică, judecata care alcătuia miezul originar al gîndirii dialectice era formalizată în proporţia „S este p”. Dar această formă mai degrabă ascunde decît dezvăluie propoziţia dialectică fundamentală, care afirmă caracterul negativ al realităţii empirice. Judecaţi în lumina esenţei şi ideii lor, oamenii şi lucrurile există ca altceva decît ceea ce sînt; ca urmare, gîndirea contrazice ceea ce este (dat), opune adevărul ei celui al realităţii date. Adevărul urmărit de gîndire este Ideea. Ca atare, el este, în termenii realităţii date, „pură“ Idee, „pură” esenţă – potenţialitate.

Dar potenţialitatea esenţei nu este asemenea numeroaselor posibilităţi conţinute în universul dat al discursului şi al acţiunii; potenţialitatea esenţei este de un ordin foarte diferit. Realizarea ei implică răsturnarea ordinii existente, deoarece a gîndi în concordanţă cu adevărul înseamnă a te angaja să exişti în concordanţă cu adevărul. (La Platon, conceptele extreme care ilustrează această răsturnare sînt: moartea, ca început al vieţii filozofului, şi eliberarea violentă din Peşteră.) Astfel, caracterul subversiv al adevărului îi imprimă gîndirii o însuşire *imperativă.* Logica se centrează pe judecăţi care, în calitatea lor de propoziţii demonstrative, sînt imperative – predicativul „este“ implică un *„trebuie”.*

Stilul acesta de gîndire contradictoriu, bidimensional este forma lăuntrică nu

---

Lucrul însuşi (gorm.)3– *Nota red.*

numai a logicii dialectice, ci a oricărei filozofii care se ia la trîntă cu realitatea. Propoziţiile care definesc realitatea afirmă drept adevăr ceva ce *nu* este (nemijlocit) adevărat; astfel, ele contrazic ceea ce este adevărat şi îi neagă adevărul. Judecata afirmativă conţine o negare care dispare în forma propoziţiei „S este p". De pildă: „Virtutea este cunoaşterea"; „Dreptatea este acea stare de lucruri în care fiecare om îndeplineşte funcţia cea mai potrivită naturii sale"; „Ceea ce este perfect real poate fi perfect cunoscut"; „Verum est id quod est"; „Omul este liber"; „Statul este realitatea Raţiunii".

Pentru ca aceste propoziţii să fie adevărate, copula „este" exprimă un „trebuie", un deziderat. Acesta condamnă condiţiile în care virtutea *nu* este cunoaştere, în care oamenii *nu* îndeplinesc funcţiile cele mai potrivite naturii lor, în care omul nu este liber etc. Cu alte cuvinte, forma categorică S – p enunţă că S *nu* este S; S este definit ca altul său. Verificarea propoziţiei implică un *proces* atît în fapt cît şi în gîndire: S trebuie *să devină* ceea ce este. Enunţul categoric devine astfel un *imperativ* categoric; el nu enunţă un fapt, ci necesitatea de a *produce* un fapt. Iată cum ar putea, de pildă, să fie redactat: omul *nu este* (în fapt) liber, nu este înzestrat cu drepturi inalienabile etc., dar *trebuie să fie,* pentru că este liber în ochii lui Dumnezeu, de la natură etc.

Gîndirea dialectică înţelege tensiunea critică dintre „este“ şi „trebuie“ în primul rînd ca o condiţie ontologică ce ţine de structura Fiinţei înseşi. Oricum, recunoaşterea acestei stări a Fiinţei – teoria ei – intenţionează de la bun început

o *practică* concretă. Privite în lumina unui adevăr care apare în ele, falsificat sau negat, înseşi faptele date apar ca false şi negative.

Ca urmare, gîndirea este împinsă de situaţia obiectelor ei să măsoare adevărul lor în termenii unei alte logici, ai unui alt univers al discursului. Iar această logică proiectează un alt mod de existenţă: realizarea adevărului în vorbele şi faptele omului. Şi, întrucît acest proiect îl cuprinde pe om ca „animal social", polisul, mersul gîndirii are un conţinut politic. Astfel, discursul socratic este un discurs politic, întrucît contrazice instituţiile politice existente. Căutarea definiţiei corecte, a „conceptului" de virtute, de dreptate, de pietate şi cunoaştere devin acţiune subversivă, deoarece conceptul intenţionează un nou *polis.*

Gîndirea nu are puterea să producă o asemenea schimbare decît dacă se transcende pe sine tre- cînd în practică, iar însăşi disocierea de practica materială, în care filozofia îşi are originea, conferă gîndirii filozofice caracterul său abstract şi ideologic. în virtutea acestei disocieri, gîndirea filozofică critică este în mod necesar transcendentă şi *abstractă.* Acest caracter abstract filozofia îl împărtăşeşte cu orice gîndire autentică, deoarece nimeni nu gîndeşte cu adevărat dacă nu abstrage din ceea ce este dat, dacă nu

---

De ce însă nu *spune* propoziţia „trebuie" dacă semnificaţia ei este „trebuie"? De ce dispare negaţia în afirmaţie? Poate că originea metafizică a logicii a determinat forma propoziţiei? Gîndirea presocratică şi cea socratică au anticipat ruptura dintre logică şi etică. Dacă numai ceea ce este adevărat (Logosul, Ideea) realmente *este,* atunci realitatea experienţei imediate ţine de de ceea ce ***nu*** este. Şi totuşi acest este, iar pentru experienţa imediată (care este unica realitate pentru marea

leagă faptele de factorii care le-au generat, dacă nu descompune faptele în gînd. Abstracţia este însăşi viaţa gîndirii, marca autenticităţii ei.

Există însă abstracţii adevărate şi abstracţii false. Abstracţia este un eveniment istoric într-un continuu istoric. Ea se desfăşoară pe un tărîm majoritate a oamenilor) el reprezintă **singura realitate care** *este.* Dubla semnificaţie 'a lui „este“ ar exprima deci structura bidimensională a lumii unice. istoric şi rămîne legată de însăşi baza de care se îndepărtează, adică de universul social existent. Chiar şi acolo unde abstracţia critică ajunge la negarea universului existent al discursului, baza supravieţuieşte în negaţie (subversiune) şi limitează posibilităţile noii poziţii.

în perioada originilor clasice ale gîndirii filozofice, conceptele transcendente erau subordonate separării muncii intelectuale de cea manuală, adică societăţii existente, cea sclavagistă. Statul „ideal“ al lui Platon reţine şi reformează sclavagismul, organizîndu-l, totodată, în concordanţă cu un adevăr veşnic. Iar la Aristotel regele-filo- zof (în persoana căruia teoria şi practica continuau să se îmbine) deschide drumul spre supremaţia lui *bios theoretikos,* care nu poate revendica decît cu greu vreun rol sau conţinut subversiv. Cei ce purtau principala povară a realităţii neadevărate şi care, de aceea, păreau a fi cei mai interesaţi în răsturnarea acesteia nu constituiau o preocupare pentru filozofie. Ea făcea şi a continuat să facă abstracţie de ei.

în ac est sens, „idealismul” ţine, prin însăşi esenţa sa, de gindirea filozofică, deoarece noţiunea- de supremaţie a gîndirii (a conştiinţei) proclamă, de

asemenea, neputinţa gîndirii intr-o lume empirică pe care filozofia o ţranscende şi o corectează – în gîndire. Raţionalitatea în numele căreia filozofia îşi pronunţa verdictele a dobîndit acea „puritate” abstractă şi generală care o făcea imună faţă de lumea în care omul se vedea silit să trăiască. Cu excepţia „ereticilor” materialişti, gîndirea filozofică a fost rareori afectată de vicisitudinile existentei umane.

în mod paradoxal, tocmai intenţia critică a gîndirii filozofice duce la purificarea idealistă – o intenţie critică ce vizează lumea empirică în întregul ei, şi nu numai anumite moduri de gîndire şi de comportament din sînul ei. Definindu-şi conceptele în termenii unor potenţialităţi ce sint de alt ordin de gîndire şi existenţă, prin esenţa sa diferit, critica filozofică este blocată de realitatea de care se disociază şi construieşte un imperiu al raţiunii purificat de orice contingenţă empirică. Cele două dimensiuni ale gîndirii – dimensiunea adevărului esenţial şi cea a adevărului aparent – nu mai interferează, iar legătura lor concret-dialectică devine relaţie epistemologică sau ontologică abstractă. Judecăţile despre realitatea dată sînt înlocuite prin propoziţii care definesc formele generale ale gîndirii, obiectele gîndirii, precum şi relaţiile dintre gîndire şi obiectele ei. Subiectul gîndirii devine forma pură şi universală a subiectivităţii, din care se înlătură orice particular.

Pentru subiectul acesta formal, legătura dintre <Sv şi <Sv, schimbare şi permanenţă, potenţialitate şi actualitate, adevăr şi falsitate nu mai constituie o preocupare

existenţial
ă

****

**, ea este, mai degrabă, obiectul filozofiei pure. Contrastul dintre logica dialectică a lui Platon şi logica formală a lui Aristotel este izbitor.

În Organon-ul lui Aristotel, „termenul“

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

(horos) silogistic este atit de golit de sens substanţial încît o literă a alfabetului poate fi un înlocuitor absolut echivalent. Astfel, el este intru totul diferit de termenul „metafizic“ (tot *horos),* care desemnează rezultatul definiţiei esenţiale, răspunsul la întrebarea: „„C'i ecrviv?“[3]. Contrar lui Prantl, Kapp susţine că cele „două semnificaţii sînt total independente una de alta şi nu au fost niciodată amestecate de Aristotel însuşi“. în orice caz, în logica formală gîndirea este organizată

' Ţin să evit **o** neînţelegere: eu nu cred că *Frage nach* ***dem*** *Sein* şi alte probleme asemănătoare sînt sau ar trebui să fie o preocupare existenţială. Ceea ce avea o semnificaţie la începuturile gîndirii filozofice îşi poate pierde semnificaţia la sfîrŞitul acesteia şi se poate ca pierderea semnificaţiei să nu **se** datoreze neputinţei gîndirii. Istoria omenirii a dat cîteva răspunsuri precise „problemei Fiinţei” şi le-a dat în termeni foarte concreţi, care şi-au dovedit eficacitatea. Universul tehnologic este unul din ele.

[5] Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic,* Columbia University Press, New York, **1942,** p. **29.**

într-un mod foarte deosebit de cel ce apare în *Dialogurile* platoniciene.

în această logică formală, gîndirea este indiferentă faţă de obiectele ei. Indiferent dacă sînt mintale sau fizice, indiferent dacă ţin de societate sau de natură, ele sint supuse aceloraşi legi generale ale organizării, calculării şi concluderii, dar sint mînuite ca semne sau simboluri interschimbabile, făcîndu-se abstracţie de „substanţa“ lor particulară. Această calitate generală (calitate cantitativă) este condiţia prealabilă a legii şi a ordinii -în logică şi în societate –, tributul plătit controlului universal. „Universalitatea gîndirii, aşa cum o dezvoltă logica discursivă, are ca fundament dominaţia în realitate
“

Metafizica lui Aristotel stabileşte legătura dintre concept şi control: cunoaşterea „cauzelor prime“ este – în calitate de cunoaştere a universalului – cea mai sigură şi cea mai eficace, deoarece a dispune de cauze înseamnă a

dispune de efectele lor. Datorită conceptului universal, gîndirea ajunge să stăpînească cazurile particulare. Totuşi pînă şi universul cel mai formalizat al logicii se mai referă la structura cea mai generală a lumii date şi experimentate; forma pură este tot cea a conţinutului pe care îl formalizează. însăşi ideea logicii formale constituie un eveniment istoric în dezvoltarea instrumentelor mintale şi fizice de control universal şi cuantificare. Această încercare l-a silit pe om să făurească o armonie teoretică din discordia actuală, să purifice gîndirea de contradicţii, să iposta- zieze unităti identificabile şi interschimbabile în procesul complex al societăţii şi naturii.

Sub guvernarea logicii formale, noţiunea de conflict între esenţă şi aparenţă este abandona- bilă, dacă nu chiar lipsită de sens; conţinutul material este neutralizat; principiul identităţii este separat de principiul contradicţiei (contradicţiile există din vina gîndirii incorecte); cauzele finale sînt excluse din ordinea logică. Odată ce sfera şi funcţia lor sînt perfect definite, conceptele devin instrumente de predicţie şi control. Logica formală constituie, aşadar, primul pas pe lunga cale ce duce la gîndirea ştiinţifică, dar numai primul pas, căci trebuie atins un grad mult mai înalt de abstractizare şi matematizare pentru a putea adapta modurile de gîndire la raţionalitatea tehnologică.

Metodele procedurii logicii diferă foarte mult de la logica veche la logica modernă, dar, în ciuda tuturor deosebirilor, amîndouă construiesc o ordine universal valabilă de gîndire, neutră faţă de

[8] M. Horkheimer şi Th. Adorno, *Dialektik der Aut-klărung,* Amsterdam, 1947, **p. 25.**

conţinutul material. Cu mult înainte ca omul tehnologic şi natura tehnologică să se fi ivit ca obiecte ale controlului şi calculului raţional, mintea omului a devenit capabilă să înfăptuiască generalizări abstracte. Termenii susceptibili de a fi organizaţi într-un sistem logic coerent, lipsit de contradicţii sau cu contradicţii maniabile, au fost izolati de ceilalti. S-a făcut o distincţie între dimensiunea universală, calculabilă, „obiectivă“ a gîndirii şi dimensiunea ei particulară, necalculabilă, subiectivă; aceasta din urmă nu s-a putut insera în ştiinţă decît în urma unei serii de reduceri.

Logica formală prefigurează reducerea însuşirilor secundare la însuşiri primare, reducere datorită căreia însuşirile secundare vor deveni proprietăţi măsurabile şi controlabile în fizică. Elementele gîndirii vor putea fi astfel organizate după criterii ştiinţifice – la fel cum elementele umane pot fi organizate în realitatea socială. Modurile pretehnologice şi tehnologice de dominaţie se deosebesc în mod fundamental unul de celălalt, aşa cum se deosebeşte sclavia de munca liberă-salariată, păgînismul de creştinism, sta- tul-cetate de naţiune, masacrarea populaţiei unui oraş cucerit de lagărele de concentrare naziste. Totuşi istoria rămîne mai departe istoria dominaţiei, iar logica gîndirii rămîne logica dominaţiei.

Logica formală urmărea validitatea universală a legilor gîndirii. Şi, într-adevăr, fără universalitate gîndirea ar fi o activitate particulară, fără semnificaţie precisă, incapabilă să înţeleagă fie şi cea mai îngustă zonă a existenţei. Gîndirea este întotdeauna mai mult şi altceva decît

gîndirea individuală; atunci cînd încep să mă gîndesc la persoane individuale într-o situaţie specifică, le găsesc într-un context supraindividual din care ele fac parte şi gîndesc în concepte generale. Obiectele gîndirii sînt toate universale. Nu este însă mai puţin adevărat că semnificaţia supraindividuală, universalitatea conceptului, nu este niciodată doar una formală; ea se constituie în relaţiile reciproce dintre subiecţi (care gîndesc şi acţionează) şi lumea lor

‡. Abstracţia logică este, totodată, abstracţie sociologică. Există un *mimesis* logic care formulează legile gîndirii într-un acord protecţionist cu legile societăţii, dar acesta nu este decît un mod de gîndire printre altele.

Sterilitatea logicii formale aristotelice a

---

fost deseori subliniată. Gîndirea filozofică s-a dezvoltat alături de această logică şi chiar în afara ei. în eforturile lor principale, nici idealismul, nici materialismul, nici raţionalismul, nici empirismul nu par a-i datora nimic. Prin însăşi structura ei, logica formală era netranscendentă. Ea a canonizat şi organizat gîndirea în limitele unui cadru rigid pe care nu-l poate depăşi nici un silogism – a rămas o „analitică“. Logica s-a menţinut ca disciplină specială pe lîngă dezvoltarea de conţinut a gîndirii filozofice, rămînînd în esenţă neschimbată, în ciuda noilor concepte şi a noilor conţinuturi care au marcat această dezvoltare.

Ce e drept, nici scolasticii, nici raţionalismul şi empirismul de la începuturile epocii moderne nu aveau vreun motiv să obiecteze împotriva modului de gîndire care îşi canonizase formele generale în logica aristotelică. Intenţiile lui, cel puţin, coincideau cu validitatea şi exactitatea ştiinţifică, iar restul nu împiedica elaborarea conceptuală a noii experienţe şi a faptelor noi.

Logica matematică şi simbolică contemporană se deosebeşte, desigur, foarte mult de înaintaşa ei clasică, dar ambele manifestă aceeaşi opoziţie radicală faţă de logica dialectică. Prin prisma acestei opoziţii, logica formală veche şi logica formală nouă exprimă acelaşi mod de gîndire. Acesta este purificat de „negativul“ care se conturase atît de amplu la începuturile logicii şi ale gîndirii filozofice – experienţa forţei pri-

---

Vezi Th. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* **Stuttgart,** 1956, **cap. I,** *Kritik des Logischen* ***Absolutismus.***

vative, înşelătoare, falsificatoare a realităţii existente. Odată eliminată această experienţă, efortul conceptual de a menţine tensiunea dintre „este“ şi „trebuie” şi de a răsturna universul existent al discursului în numele propriului său adevăr este şi el eliminat din orice gîndire căreia i se cere să fie obiectivă, exactă şi ştiinţifică. Căci răsturnarea *ştiinţifică* a experienţei imediate, care stabileşte adevărul ştiinţei în opoziţie cu cel al experienţei imediate, nu dezvoltă conceptele care poartă în sine protestul şi refuzul. Noul adevăr ştiinţific, pe care ele îl opun adevărului admis în mod curent, nu conţine în sine judecata care condamnă realitatea existentă.

Gîndirea dialectică, dimpotrivă, este şi ră- mîne neştiinţifică în măsura în care *este* o asemenea judecată, iar judecata îi este impusă gîndirii dialectice de natura *obiectului* ei – de obiectivitatea sa. Obiectul acesta este realitatea în concreteţea ei reală; logica dialectică elimină orice abstractizare care abandonează conţinutul concret, lăsîndu-! neînţeles. Hegel detectează în filozofia critică a timpului său „teama de obiect” *(Angst vor dem Objekt)* şi cere ca o gîndire cu adevărat ştiinţifică să învingă această teamă şi să cuprindă „logicul şi raţionalul pur” *(das Logische, das Rein-Vernünftige)* în însăşi concreteţea obiectelor
sal
e

§§
§§

****
***. Logica dialectică nu poate fi formală deoarece ea este determinată de real, care este concret. Iar această concreteţe,

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

departe de a se opune unui sistem de principii şi concepte generale, reclamă un astfel de sistem logic, deoarece ea evoluează conform legilor generale care constituie raţionalitatea realului. Tocmai raţionalitatea contradicţiei, a opoziţiei forţelor, tendinţelor, elementelor constituie mişcarea realului şi – dacă este înţeleasă – conceptul de real.

---

[8] *Wissenschaft der Logik,* ediţia Lasson, Meiner, Leipzig, **1923,** voi. **I,** p. **32.**

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

Existînd sub forma contradicţiei vii dintre esenţă şi aparenţă, obiectele gîndirii prezintă acea „negativitate lăuntrică“[9] care este însuşirea specifică a conceptului lor. Definiţia dialectică defineste miscarea lucrurilor de la ceea ce nu sînt ele la ceea ce sînt. Dezvoltarea elementelor contradictorii, care determină structura obiectului său, determină, de asemenea, structura gîndirii dialectice. Obiectul logicii dialectice nu-l constituie nici forma abstractă, generală a obiectivităţii, nici forma abstractă, generală a gîndirii, nici datele experienţei imediate. Logica dialectică dizolvă abstracţiile logicii formale şi ale filozofiei transcendentale, dar, totodată, refuză concreteţea experienţei imediate. în măsura în care această experienţă se împacă cu lucrurile aşa cum apar ele şi cum se întimplă să fie, ea este o experienţă limitată, ba chiar falsă. Ea îşi atinge adevărul atunci cind se eliberează de obiectivitatea amăgitoare care ascunde factorii din spatele faptelor, adică atunci cînd înţelege lumea ei ca un univers *istoric,* în care faptele existente sînt opera practicii istorice a omului. Această practică (intelectuală şi materială) este realitatea din datele experienţei, realitatea pe care o sesizează logica dialectică.

Atunci cînd conţinutul istoric se integrează conceptului dialectic, determinîndu-i sub raport metodologic dezvoltarea şi funcţia, gîndirea dialectică dobîndeşte concreteţea care leagă structura gîndirii de cea a realităţii. Adevărul logic devine adevăr istoric. Tensiunea ontologică dintre esenţă şi aparenţă, dintre „este“ şi „trebuie“ devine

---

Op. cit., p. 38.

tensiune istorică, iar „negativitatea lăuntrică” a lumii-obiect este înţeleasă ca opera subiectului istoric-omul în lupta lui cu natura şi societatea. Raţiunea devine Raţiune istorică. Ea contrazice ordinea statornicită a oamenilor şi a lucrurilor în numele forţelor sociale existente care dezvăluie caracterul iraţional al acestei ordini – căci „raţional” este un mod de gîndire şi de acţiune care este angrenat în reducerea ignoranţei, distrugerii, brutalităţii şi asupririi.

Transformarea dialecticii ontologice în dialectică istorică menţine bidimensionalitatea gîndirii filozofice ca gîndire critică, negativă. Acum însă esenţă şi aparenţă, „este” şi „trebuie” se înfruntă în conflictul dintre forţele actuale şi posibilităţile societăţii. Dar nu se înfruntă ca Raţiune şi Lipsă de raţiune, ca Bine şi Rău, căci ambele sînt părţi integrante ale aceluiaşi univers existent, ambele participînd la Raţiune şi Lipsă de raţiune, la Bine şi Rău. Sclavul este capabil să-i răstoarne pe stăpîni şi să colaboreze cu ei; stăpînii sînt capabili să îmbunătăţească viaţa sclavului şi să îmbunătăţească exploatarea lui. Ideea de Raţiune ţine de mişcarea gîndirii şi a acţiunii. Ea este o cerinţă teoretică şi practică.

Logica dialectică înţelege contradicţia ca o „necesitate” ţinînd de însăşi *„natura* determina- ţiilor gîndirii „

[††], deoarece contradicţia ţine de însăşi natura *obiectului* gîndirii, de realitate, în care raţiunea este, totodată, lipsă de raţiune, iar iraţionalul este, totodată, raţional. Dimpo
trivă, orice realitate statornicită militează împotriva logicii contradicţiilor – ea

---

††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††

favorizează modurile de gîndire care sprijină formele de viaţă statornicite şi modurile de comportament care le reproduc şi le îmbunătăţesc. Realitatea dată îşi are propriul ei adevăr şi propria ei logică; efortul de a le pricepe ca atare şi de a le depăşi presupune o logică diferită, un adevăr contrar. Acestea aparţin unor moduri de gîndire care sînt neoperaţionale în însăşi structura lor; ele sînt străine atît operaţionalismului ştiinţific cît şi celui din viaţa cotidiană; concreteţea lor istorică se opune pe de o parte cuantificării şi matematizării şi pe de altă parte pozitivismului şi empirismului. Astfel, aceste moduri de gîndire apar ca vestigii ale trecutului, ca orice filozofie neştiinţifică şi neempirică. Ele cedează locul unei teorii şi practici mai eficiente ale Raţiunii.

Ibid.

DE LA GÎNDIREA NEGATIVĂ LA GÎNDIREA POZITIVĂ: RAŢIONALITATEA TEHNOLOGICĂ SI LOGICA DOMINAŢIEI

în ciuda tuturor schimbărilor, dominaţia exercitată de om asupra omului a rămas, în realitatea socială, continuul istoric care leagă Raţiunea pretehnologică de cea tehnologică. Totuşi, societatea care proiectează şi întreprinde transformarea tehnologică a naturii, schimbă temelia dominaţiei, înlocuind treptat dependenţa personală (a sclavului de stăpîn, a iobagului de senior, a seniorului de suzeran etc.) cu dependenţa de „ordinea obiectivă a lucrurilor” (de legile economice, de piaţă etc.). „Ordinea obiectivă a lucrurilor” este, desigur, şi ea rezultatul dominaţiei, dar nu este mai puţin adevărat că dominaţia generează acum o raţionalitate superioară, aceea a unei societăţi care-şi menţine structura ierarhică exploatînd şi mai eficient resursele naturale şi spirituale şi distribuind pe o scară tot mai largă beneficiile acestei exploatări. Limitele acestei raţionalităţi şi puterea ei nefastă apar în înrobirea crescîndă a omului de către un aparat de producţie care perpetuează lupta pentru existenţă şi o extinde într-o luptă internaţională totală care ruinează viaţa celor ce construiesc şi folosesc acest aparat.

În acest stadiu devine clar că trebuie să

fie ceva greşit în însăşi raţionalitatea sistemului. Ceea ce este greşit e modul în care oamenii şi-au organizat munca socială. Faptul acesta nu se mai discută într-o vreme cînd, de o parte, marii întreprinzători sînt dispuşi să jertfească avantajele izvorîte din iniţiativa particulară şi din „libera“ concurenţă avantajelor aduse de comenzile şi reglementările guvernamentale, iar de altă parte, construcţia socialistă înaintează întărindu-şi treptat dominaţia. Problema nu se limitează la atit. Organizarea greşită a societăţii trebuie explicată mai amănunţit în ceea ce priveşte situaţia din societatea industrială *avansată,* unde integrarea în sistemul existent a forţelor sociale odinioară negative şi transcendente pare să creeze o nouă structură socială.

Această transformare a opoziţiei negative în opoziţie pozitivă precizează problema: organizarea „greşită”, devenind totalitară din motive interne, respinge alternativele. Este desigur firesc – şi orice explicaţie amănunţită este de prisos – că avantajele palpabile ale sistemului sînt considerate demne de a fi apărate – indeosebi prin prisma forţei actuale a comunismului, care apare a fi alternativa istorică. Firesc este, însă, numai pentru un mod de gîndire şi de comportament care este nedornic şi, poate, chiar incapabil să priceapă ce se întîmplă şi de ce se întîmplă, un mod de gîndire şi de comportament imun la orice altă raţionalitate decît cea statornicită. în măsura în care concordă cu realitatea dată, gîndirea şi comportamentul sînt expresia unei conştiinţe false care corespunde unei false ordini a lucrurilor şi contribuie la menţinerea acesteia. Iar

această conştiinţă falsă s-a întruchipat în aparatul tehnic predominant care, la rîndul lui, o reproduce.

Trăim şi murim sub semnul raţionalităţii şi rentabilităţii. Ştim că distrugerea este preţul progresului, aşa cum ştim că moartea este preţul vieţii, că renunţarea şi truda sînt premisele recompensei şi bucuriei, că afacerile trebuie să continue şi că orice alternativă este utopică. Această ideologie ţine de aparatul social existent; ea este un instrument al bunei lui funcţionări şi o parte a rationalitătii lui.

Totuşi, aparatul anulează propriul său scop dacă admitem că scopul lui este acela de a făuri o existenţă umană pe temelia unei naturi umanizate. Iar dacă nu acesta îi este scopul, raţionalitatea sa este cu atît mai suspectă. Dar şi mai logică, deoarece, de la început, negativul se află în pozitiv, inumanul în umanizare, înrobirea în eliberare. Dinamica aceasta este a realităţi nu a spiritului, dar a unei realităţi în care spiritul ştiinţific joacă un rol hotărîtor în unirea raţiunii teoretice cu raţiunea practică.

Societatea s-a reprodus într-un ansamblu tot mai tehnic de lucruri şi relatii care a inclus utilizarea tehnică a oamenilor – cu alte cuvinte, lupta pentru existenţă şi exploatarea omului şi a naturii au devenit tot mai stiintifice şi mai rationale. Du> » > » bla semnificaţie a „raţionalizării“ este relevantă în acest context. Managementul ştiinţific şi diviziunea ştiinţifică a muncii au mărit considerabil productivitatea întreprinderii economice, politice şi culturale. Rezultatul a fost un nivel de trai superior. Totodată şi pe aceeaşi bază, această întreprindere raţională a dat naştere unui model de gîndire şi de comportament care justifica

şi absolvea chiar şi cele mai distructive şi mai opresive trăsături ale acţiunii. Raţionalitatea tehnică- ştiinţifică şi manipularea omului se îmbină în noi forme de control social. Ne putem oare mulţumi cu aserţiunea că această consecinţă neştiinţifică este rezultatul unei *aplicări,* specific sociale a ştiinţei? Eu consider că direcţia generală în care ea a ajuns să fie aplicată era inerentă ştiinţei pure chiar şi atunci cînd nu se urmăreau scopuri practice şi că acest aspect poate fi identificat acolo unde Raţiunea teoretică se transformă în practică socială. Încercînd să fac acest lucru, voi aminti pe scurt originea metodologică a noii raţionalităţi, în contrast cu trăsăturile modelului pre- tehnologic discutat în capitolul precedent.

Cuantificarea naturii, care a dus la explicarea ei prin prisma structurilor matematice, a separat realitatea de orice scopuri imanente, şi ca urmare a separat adevărul de bine, ştiinţa de etică. Indiferent cum ar defini ştiinţa acum obiectivitatea naturii şi corelaţiile dintre părţile acesteia, ea nu poate concepe natura în mod ştiinţific prin prisma unor „cauze finale". Şi oricît de esenţial ar fi rolul subiectului ca punct de observaţie, măsurare şi calcul, acest subiect nu-şi poate juca rolul ştiinţific ca agent etic, estetic sau politic. Tensiunea dintre Raţiune, pe de o parte, şi nevoile şi dezideratele populaţiei subordonate (care a fost obiectul, dar rareori subiectul Raţiunii), pe de altă parte, a existat încă de la începuturile gîndirii filozofice şi ştiinţifice. „Natura lucrurilor", inclusiv a societăţii, a fost definită astfel încît să justifice, ca fiind perfect raţionale, represiunea şi chiar suprimarea. Cunoaşterea adevărată şi raţiunea cer dominarea simţurilor, – dacă nu chiar

eliberarea de ele. Unirea Logosului cu Eros a dus încă la Platon la supremaţia Logosului; la Aristotel, legătura dintre zeu şi universul pe care acesta îl însufleţeşte este „erotică” numai într-un sens analogic. Mai tîrziu, şubreda verigă ontologică dintre Logos şi Eros se rupe, iar raţionalitatea ştiinţifică apare ca fiind în esenţă neutră. Spre ceea ce poate că tinde natura (inclusiv omul) este raţional sub raport ştiinţific numai prin prisma legilor generale ale mişcării – fizice, chimice, biologice.

în afara acestei raţionalităţi, oamenii trăiesc într-o lume de valori, iar valorile extrase din realitatea obiectivă devin subiective. Singura posibilitate de a salvgarda vreo validitate abstractă şi nevătămătoare a lor pare a fi o sancţionare metafizică (legea divină şi dreptul natural). O asemenea sancţionare nu este însă verificabilă şi, deci, nu este realmente obiectivă. Valorile pot avea o înaltă demnitate (morală şi spirituală), dar ele nu sînt *reale* şi ca urmare contează puţin în treburile reale ale vieţii – cu atît mai puţin cu cît sînt aşezate mai sus *deasupra* realităţii.

Aceeaşi de-realizare afectează toate ideile care, prin însăşi natura lor, nu pot fi verificate printr-o metodă ştiinţifică. Oricît ar fi de recunoscute, respectate, consfinţite, ele au viciul că sint neobiective. Dar tocmai lipsa lor de obiectivitate le preface în factori de coeziune socială. Ideile umanitare, religioase, morale sînt numai „idealuri“; ele nu prea tulbură modul de viaţă existent şi nu sint invalidate de faptul că sint contrazise de un comportament pe care-l dictează cerinţele cotidiene ale afacerilor şi ale

politicii.

Dacă Binele şi Frumosul, Pacea şi Dreptatea nu pot fi deduse nici din condiţiile ontologice, nici din condiţiile ştiinţifice-raţionale, ele nu pot pretinde în mod logic o validitate şi o realizare universale. în termenii raţiunii ştiinţifice, ele rămîn o chestiune de preferinţe şi nici o resuscitare a vreunei filozofii aristotelice sau tomiste nu poate salva situaţia, ea fiind *aprioric* respinsă de raţiunea ştiinţifică. Caracterul neştiinţific al acestor idei slăbeşte în mod funest opoziţia faţă de realitatea existentă; ideile devin simple *idealuri,* iar conţinutul lor concret, critic se evaporă în atmosfera etică sau metafizică.

în mod paradoxal, lumea obiectivă, căreia nu i se mai lasă decit însuşiri cuantificabile, ajunge tot mai dependentă în obiectivitatea ei de subiect. Acest proces îndelungat începe cu algebrizarea geometriei, care înlocuieşte figurile geometrice „vizibile“ prin operaţii pur mintale. El îşi află forma extremă în anumite concepţii ale filozofiei contemporane a ştiinţei, după care întreaga materie a fizicii tinde să se dizolve în relaţii matematice sau logice. Însăşi noţiunea unei substanţe obiective, contrapuse subiectului, pare să se dezintegreze. Oameni de ştiinţă şi filozofi ai ştiinţei de orientări foarte diferite ajung la ipoteze similare privind eliminarea anumitor genuri de entităţi.

De pildă, fizica „nu măsoară însuşirile obiective ale lumii exterioare şi materiale – acestea nu sînt decît rezultatele obţinute prin efectuarea unor astfel de operaţii
“

‡‡‡

‡‡‡. Obiectele se menţin numai ca „mijlocitoare comode”, ca „postulate culturale” învechite

§§

---

‡‡

‡‡

. Densitatea şi opacitatea lucrurilor se volatilizează: lumea obiectivă isi pierde caracterul ei „obiectabil”, opoziţia faţă de subiect. Lipsită de interpretarea ei în termenii metafizicii pitagoreice-platoniciene, Natura matematizată, realitatea ştiinţifică, apare ca o realitate rezultată din ideaţie.

Acestea sînt asertiuni extreme şi ele sînt

Herbert Dingler, în *Nature,* voi. 168, 1951, p. 630.

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

respinse de interpretări mai conservatoare pentru care propoziţiile fizicii contemporane continuă să se refere la „lucruri fizice”

****

W.V.O. Quine, *From **a** logical Point of View,* Cambridge, Harvard University Press, 1953, p. 44. Quine vorbeşte despre „mitul obiectelor fizice” şi spune că, „din punct de vedere epistemologic, între obiectele fizice şi zeii (lui Homer) nu există decît o diferenţă de grad, iar nu de gen” *(Ibid.).* Mitul obiectelor fizice este, însă, superior sub raport epistemologic „pentru că s-a dovedit a fi mai eficient decît celelalte mituri ca instrument de introducere a unei structuri maniabile în fluxul experienţei”. Aprecierea conceptului ştiinţific prin termeni ca „eficienţa”, „instrument” şi „maniabil” dezvăluie elementele sale manipulativ-tehnologice.

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

. Lucrurile fizice ajung, însă, a fi „evenimente fizice”, iar atunci propoziţiile se referă (şi se referă *numai)* la atribute şi relaţii care caracterizează diferite genuri de lucruri şi procese fizice

H. Reichenbach, în Philipp C. Frank (ed.), *The Validation of Scientific Theories,* Beacon Press, Boston, 1954, p. 85 şi urm. (citat de Adolf Griinbaum).

[††††]. Max Born scrie: „Teoria relativităţii... nu a abandonat niciodată încercările de a atribui proprietăţi materiei”... Dar „adesea o cantitate măsurabilă este nu o proprietate a unui lucru, ci o proprietate a *relaţiei* sale cu alte lucruri... Majoritatea măsurătorilor din fizică nu se ocupă direct

de lucrurile care ne interesează, ci de un fel de proiecţie, în cel mai larg înţeles al cuvîntului
”

‡‡

‡‡‡‡. Iar W. Heisenberg scrie: „Ceea ce stabilim în mod matematic nu constituie decit în mică măsură un «fapt obiectiv

---

‘ Adolf Griinbaum, *Op cit.,* p. 87 şi urm.
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡

>>, iar în cea mai mare parte constituie o trecere în revistă a posibilităţilor...“[6].

„Evenimentele“, „relaţiile“, „proiecţiile“, „posibilităţile“ pot fi în mod semnificativ obiective numai pentru un subiect – nu numai în termenii observabilităţii şi măsurabilităţii, ci şi în termenii insesi structurii evenimentului sau a relatiei. Cu alte cuvinte, subiectul implicat aici este un subiect *constituant* – adică un subiect posibil pentru care anumite *date* trebuie să fie sau pot să fie concepute ca eveniment sau ca relaţie. Dacă este într-adevăr aşa, ar rămîne valabilă afirmaţia lui Reichenbach că în fizică propoziţiile pot fi formulate independent de un observator *actual* şi că „perturbaţiile introduse de mijloacele de observaţie“ se datorează nu observatorului uman, ci instrumentului ca „lucru fizic“[7].

Putem presupune, desigur, că ecuaţiile stabilite de fizica matematică exprimă (formulează) constelaţia reală a atomilor, adică structura obiectivă a materiei. Independent de orice subiect „exterior“ care observă şi măsoară, A poate să-l „includă^[1] pe B, să-l „preceadă“ pe B, „să rezulte în“ B; B poate să fie „cuprins“ în C, să fie „mai mare“ decît C etc. – şi tot ar fi adevărat că aceste relaţii implică localizarea, deosebirea şi identitatea în diferenţă a lui A, B, C. Ele implică astfel capacitatea de *a fi* identice în diferenţă, de *a fi* legate de ... într-un mod specific, de *a fi* refractare la alte relaţii etc. Aceasta ar fi singura capacitate a materiei însăşi, în care caz materia însăşi ar fi în mod obiectiv de structura spiritului – interpretare care conţine un element

• *Op. cit.,* p. 88 şi urm. (sublinierea lui H. Marcuse).

puternic idealist:

„Obiectele neînsufleţite, fără şovăire, fără nici o greşeală, pur şi simplu în virtutea existenţei lor, integrează ecuaţiile, despre care nu ştiu nimic. Subiectiv, natura nu este parte a spiritului – ea nu gîndeşte în termeni matematici.

[8] *Ober den Begriff”Abgeschlossene Theorie”,* în *Dialectica,* voi. **II,** nr. 1, 1948, p. 333.

’ Philipp G. Frank, Op. *cit.,* p. **85.**

Obiectiv, însă, natura este parte a spiritului – ea poate fi gîndită în termeni matematici
“

§§
§§§§

****
*****

Ȯ interpretare mai puţin idealistă ne

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

este propusă de Karl Poppe r

††

†††††, care susţine că, în evoluţia ei istorică, stiinţa fizicii descoperă şi defineste diferite straturi ale uneia şi aceleiaşi realităţi obiective. în cursul acestui

---

[8] C.F. von Weizsäcker, *The History of Nature,* Chicago, University of Chicago Press, 1949, **p.** 20.

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

proces, conceptele depăşite din punct de vedere istoric sînt anulate, iar semnificaţia lor este integrată noţiunilor care urmează – interpretare care pare să implice progresul spre miezul real al realităţii, adică adevărul absolut. Altfel, realitatea n-ar fi decît un fruct fără sîmbure şi însuşi conceptul de adevăr ştiinţific ar fi primejduit.

În *British Philosophy în the Mid-Century,* ed. C.A. Mace, Macmillan, New York, 1957, p. 155 ?i urm. Vezi §i: Mario Bunge, *Metascientific Queries,* Charles C.

Nu afirm că filozofia fizicii contemporane neagă sau măcar pune în discuţie realitatea lumii exterioare, ci că, într-un fel sau altul, ea suspendă judecarea a ceea ce este realitatea însăşi sau consideră că întrebarea este lipsită de sens sau că nu i se poate da vreun răspuns. Transformată în principiu metodologic, această suspendare are o dublă consecinţă: (a) întăreşte deplasarea accentului teoretic de la metafizicul „Ce este... ?“ ('i EUTÎV) la funcţionalul „Cum...?“ şi (b) stabileşte o certitudine practică (dar nicidecum absolută), care, în operaţiile sale cu materia, este, cu bună intenţie, eliberată de legătura cu orice substanţă exterioară contextului operaţional. Cu alte cuvinte, teoretic, transformarea omului şi a naturii nu cunoaste alte limite obiective decît cele puse de factualitatea brută a materiei şi de rezistenţa ei, încă neînvinsă, faţă de cunoaştere şi control. în măsura în care această concepţie devine aplicabilă şi eficientă în realitate, aceasta din urmă este abordată ca un sistem (ipotetic) de instrumentalităţi; metafizicul „fiinţare-ca-atare” cedează locul „fiinţării-ca-instrument“. Mai mult, odată dovedită eficienţa ei, această concepţie se manifestă aprioric – ea predetermină experienţa, *proiectează* direcţia de transformare a naturii, organizează întregul.

Am văzut mai sus că filozofia contemporană a ştiinţei pare să combată un element idealist şi că, în formulările ei extreme, se apropie în mod periculos de un concept idealist de natură. Noul mod de gîndire, însă, pune idealismul iarăşi „pe picioare“. Iată cum a rezumat Hegel ontologia idealistă: dacă Ratiunea este

Thomas, Springfield, 1959, p. 108 §i urm.

numitorul comun al subiectului şi obiectului, ea este astfel ca sinteză a *contrariilor.* Cu această idee, ontologia a cuprins *tensiunea* dintre subiect şi obiect; ea era saturată cu concreteţe. Realitatea Raţiunii consta în exteriorizarea acestei tensiuni în natură, istorie şi filozofie. Astfel, chiar şi sistemul cel mai monist susţinea ideea unei substanţe care se desfăsoară în subiect şi obiect – ideea unei realităţi antagoniste. Spiritul ştiinţific a redus tot mai mult acest antagonism. Filozofia modernă a ştiinţei poate prea bine să pornească de la noţiunea celor două substanţe – *res cogitans* şi *res extensa,* dar cum materia întinsă devine comprehensibilă în ecuaţii matematice care, transpuse în tehnologie, „refac" această materie, *res extensa* îşi pierde caracterul de substanţă independentă. „Vechea împărţire a lumii în, pe de o parte, procesele obiective în spaţiu şi în timp şi, pe de altă parte, spiritul în care sînt oglindite aceste procese – cu alte cuvinte diferenţa carteziană dintre *res cogitans* şi *res extensa* – nu mai este un punct de plecare adecvat pentru concepţia noastră despre ştiinţa modernă"

‡‡
‡‡‡‡‡.

împărţirea carteziană a lumii a fost pusă sub semnul întrebării pornindu-se de la înseşi principiile ei. Husserl arată că, în ultimă analiză, Egoul cartezian nu era realmente o substanţă independentă, ci mai degrabă „reziduul“ sau limita

---

‡‡
‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡

cuantificării; se pare că ideea lui Galilei despre lume ca *res extensa* „universal şi absolut pur“ a dominat aprioric concepţia carteziană[11]. în acest caz, dualismul cartezian ar fi înşelător, iar egoul-substanţă gînditor al lui Descartes s-ar înrudi cu *res extensa,* anticipînd subiectul ştiinţific al observatiei cuantificabile şi al măsurătorii. Dualismul lui Descartes implica deja negaţia sa; el mai degrabă netezea şi nu bloca drumul spre instituirea universului ştiinţific unidimensional în care natura este „obiectiv consubstanţială spiritului“, adică subiectului. Iar acest subiect este legat de lumea sa într-un mod cit se poate de special: „... natura este pusă sub semnul omului activ, al omului care înscrietehnica în
natură“
i

W. Heisenberg, *The Physicist's Conception ofNature,* Londra, Hutchinson, 1963, **p.** 29. în cartea sa *Physics and Philosophy,* Londra, Allen and Unwin, 1959, **p.** 83, Heisenberg scrie: „Pentru fizicianul a tomist «lucrul în sine », dacă în general foloseşte această noţiune, se reduce, în cele din urmă, la o structură matematică; dar – contrar lui Kant ~ această structură este dedusă în mod indirect din experienţă”.

§§§
§§§§§

****
******
.

Ştiinţa naturii se dezvoltă sub imperiul *aprioricului tehnologic* care proiectează natura ca instru- mentalitate potenţială,

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

ca material al controlului şi organizării. Iar cuprinderea naturii ca instrumentalitate (ipotetică) *precede* evoluţia oricărei organizări tehnice particulare:

„Omul modern consideră totalitatea Fiinţei ca materie primă a producţiei şi supune totalitatea lumii-obiect orizontului şi ordinii producţiei (*Herstellen* .

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, ed. **VV.** Biemel, Haga, Nijhoff, 1954, **p. 81.**

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

„Folosirea maşinismului şi fabricarea de maşini nu sînt tehnica însăşi, ci numai un instrument adecvat pentru realizarea esenţei tehnicii în materia ei primă obiectivă“.

Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine,* Presses Universitaires, Paris, 1951, p. 7, cu referire la K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană.*

Aprioricul tehnologic este şi *aprioric* politic întrucît transformarea naturii o implică pe cea a omului şi întrucît „creaţiile omeneşti” provin dintr-un ansamblu social şi se întorc în el. Se poate totuşi spune că maşinismul universului tehnologic este „ca atare” indiferent faţă de scopurile politice – el poate revoluţiona sau întîrzia o societate. Un calculator electronic poate sluji în egală măsură unei administraţii capitaliste şi unei administraţii socialiste; un ciclotron poate fi o unealtă la fel de eficientă în război sau într-o activitate paşnică. Această neutralitate este contestată în aserţiunea controversată a lui Marx, după care „moara acţionată cu mîna creează societatea cu stăpîni feudali; moara cu abur – societatea cu capitalişti industriali
”

Martin Heidegger, *Holzwege,* Frankfurt, Klostermann, 1950, p. 266 şi urm. **Vezi şi** *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, Gunther Neske, 1954, **p.** 22, 29.

. Dar această afirmaţie este apoi precizată în teoria marxistă însăşi: nu tehnica, ci modul social de producţie constituie factorul istoric de bază. Oricum, cînd tehnica devine forma universală a producţiei materiale, ea

circumscrie o întreagă cultură; ea proiectează o totalitate istorică, un „univers”.

Sîntem oare îndreptăţiţi să afirmăm că evoluţia metodei ştiinţifice pur şi simplu „reflectă” transformarea realitătii naturale în realitate tehnică în procesul civilizaţiei industriale? A formula astfel raportul dintre ştiinţă şi societate înseamnă a admite două domenii separate şi două evenimente separate, între care există o conexiune (1) ştiinţa şi gîndirea ştiinţifică, cu conceptele lor interne şi adevărul lor intern şi (2), folosirea şi aplicarea ştiinţei în realitatea socială. Cu alte cuvinte, oricît de strînsă ar fi conexiunea celor două evoluţii, ele nu se implică şi nu se definesc reciproc. Ştiinţa pură nu este ştiinţă aplicată; ea îşi menţine identitatea şi validitatea, independent de folosirea ei. Mai mult, această noţiune de *neutralitate* în esenţă a ştiinţei este extinsă şi asupra tehnicii. Maşina este indiferentă faţă de utilizările sociale care i se dau, cu condiţia ca aceste utilizări să rămînă în limitele posibilităţilor ei tehnice.

Ţinînd seama de caracterul intern instrumentalist al metodei ştiinţifice, această interpretare apare ca fiind inadecvată. între gîndirea ştiinţifică şi aplicarea ei, între universul discursului ştiinţific şi cel al discursului comportamentului cotidian pare să existe o legătură mai strînsă, o legătură în cadrul căreia ambele se supun aceleiaşi logici şi raţionalităţi a dominaţiei.

într-o evoluţie paradoxală, eforturile ştiinţei de a stabili obiectivitatea rigidă a naturii au dus la o dematerializare

---

K. Marx – F. Engels, Opere, voi. **4**, Bucureşti, Editura politică, 1958, p4130.

crescîndă a naturii: „Ideea unei naturi infinite existînd ca atare, idee pe care trebuie să o abandonăm, constituie mitul ştiinţei moderne. Ştiinţa a început prin a spulbera mitul evului mediu. Iar acum ştiinţa se vede silită, pentru a fi consecventă cu sine, să-şi dea seama că a înlocuit un mit cu altul“[15].

Procesul care a început cu înlăturarea substanţelor independente şi a cauzelor finale ajunge la ideatizarea obiectivităţii. Este vorba, însă, de o ideatizare foarte specifică, în cadrul căreia obiectul se constituie singur într-o relaţie cvasi *practică* cu subiectul: „Şi ce este materia? în fizica atomică este definită prin reacţiile ei posibile la experimentele făcute de om şi prin legile matematice – adică intelectuale – de care ascultă. Noi *definim* materia ca un obiect posibil al manipulării de către om“[16].

în cazul acesta, ştiinţa a devenit în sine tehnologică: „Ştiinţa pragmatică are despre natură o concepţie care se potriveşte epocii tehnice“i’. în măsura în care acest operaţionalism devine pivotul activităţii ştiinţifice, raţionalitatea ia forma unei construcţii metodice; ea organizează şi tratează materia ca pe o simplă substanţă de

15 C.F. von Weizsackcr, *The History of Nature,* p. 71.

16 Op. cit., **p.** 142 (subliniat de mine).

17 Op. cit., p. 71.

control, ca pe o instrumentalitate potrivită tuturor scopurilor – o instrumentalitate *per se,* „în sine”.

Atitudinea „corectă“ faţă de instrumentalitate este abordarea *tehnică,* logos-ul corect este *tehnologia,* care proiectează *realitatea tehnologică* şi îi

răspunde
acestei
a

§§

§§§§§§. în această realitate, materia este la fel de „neutră“ ca ştiinţa; obiectivitatea nu are în ea un *telos* şi nici nu este structurată spre un *telos.* Dar tocmai

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

caracterul ei neutru leagă obiectivitatea de un Subiect istoric-specific şi anume conştiinţa predominantă în societatea de către care şi pentru care este stabilită această neutralitate. Ea se manifestă în înseseşi abstractiile care alcătuiesc noua raţionalitate – mai degrabă ca un factor intern decît extern. Operaţionalis- mul pur şi cel aplicat, raţiunea teoretică şi cea practică, activitatea ştiinţifică şi activitatea în domeniul afacerilor efectuează reducerea calităţilor secundare la calităţi primare, cuantificarea şi abstractizarea unor „genuri particulare de entităţi“.

Ce-i drept, raţionalitatea ştiinţei pure este liberă de valori şi nu stabileşte nici un fel de scopuri practice, ea este „neutră“ faţă de orice valori exterioare care i-ar putea fi impuse. Dar această neutralitate este o trăsătură *pozitivă.* Raţionalitatea ştiinţifică promovează o organizare societală specifică tocmai prin faptul că ea proiectează simpla formă (sau simpla materie -aici, aceste noţiuni, altfel opuse, converg) care poate fi subordonată practic tuturor scopurilor. Formalizarea şi funcţio- nalizarea sînt, anterior oricărei aplicări, „forma
pură” a unei practici sociale concrete. Pe cîtă vreme ştiinţa a eliberat natura de scopuri inerente şi a despuiat materia de

Sper să nu fiu înţeles greşit în sensul că **aş** susţine că conceptele fizicii matematice sînt elaborate ca „scule“ şi că au o intenţie tehnică, practică. Tehno-logică este mai curînd *„intuiţia” apriorică* sau sesizarea *apriorică* a universului în care se mişcă ştiinţa, în care ea se constituie ca ştiinţă *pură.* Ştiinţa pură rămîne legată de *aprioricul* **pe** care îl abstractizează. **Ar** fi mai just să vorbim despre *orizontul* instrumentait al fizicii matematice. Vezi Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité,* Paris, Presses Universitaires, 1958, p. 31.

toate însuşirile ei (cu excepţia celor cuantificabile), societatea i-a eliberat pe oameni de ierarhia „naturală“ a dependenţei personale, legându-i unii de alţii conform unor însuşiri cuantificabile – şi anume ca unităţi de forţă de muncă abstractă, calculabile în unităţi de timp. „în virtutea raţionalizării modurilor de muncă, eliminarea calităţilor este transferată din universul ştiinţei în cel al experienţei cotidiene“

451

****
****

††
†††††††
.

Există oare între cele două procese de cuantificare, ştiinţifică şi socială, vreun paralelism şi vreun raport de cauzalitate?

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Sau este conectarea lor opera unei constatări sociologice *a posteriori?* Discuţia precedentă presupune că noua raţionalitate ştiinţifică este în sine, în însăşi abstracţia şi puritatea ei, operaţională întrucît s-a dezvoltat pe un fundal instrumentalist. Observaţia şi experimentul, organizarea şi coordonarea metodică a datelor, propoziţiilor şi

---

M. Horkheimer şi Th. W. Adorno, *Dialektik* ***der***

concluziilor nu au loc niciodată într-un spaţiu teoretic nestructurat, neutru. Proiectul cunoaşterii implică operaţii asupra obiectelor dintr-un univers dat al discursului şi acţiunii sau asupra abstracţiilor făcute pe baza acestor obiecte. Ştiinţa observă, calculează şi teoretizează, de pe o poziţie în acest univers. Stelele observate de Galilei erau aceleasi şi în antichitate, dar universul diferit al discursului şi acţiunii – pe scurt, realitatea socială diferită – a deschis o nouă direcţie şi un nou orizont observaţiei şi a oferit posibilităţile de a ordona datele observate. Nu mă ocup aici de raportul istoric dintre rationalitatea stiintifică şi cea socială la începuturile epocii moderne. Scopul meu este să demonstrez caracterul instrumentalist *în* – *tern* al acestei raţionalităţi ştiinţifice, datorită căruia ea este *a priori* tehnologie, şi *aprioricul* unei tehnologii *specifice* – anume tehnologia ca formă de control social şi dominaţie socială.

Gîndirea ştiinţifică modernă, în măsura în care este pură, nu proiectează anumite scopuri practice şi nici anumite forme de dominaţie. Oricum, nu există dominaţie *per se.* Pe măsură ce se dezvoltă, teoria face abstracţie de, sau respinge, un context teleologic faptic – cel al universului dat, concret al discursului şi actiunii. Tocmai înăuntrul acestui univers apare sau nu apare proiectul ştiinţific, teoria concepe sau nu concepe alternativele posibile, ipotezele ei subminează realitatea preexistentă sau îi extind limitele.

Principiile ştiinţei moderne au fost aprioric structurate astfel încît să poată servi ca instrumente conceptuale pentru un univers al unui control eficient care se

---

Aufklärung, p. 50.

autopromovează; operaţio- nalismul teoretic a ajuns să corespundă operaţionalismului practic. Metoda ştiinţifică care a dus la o dominare tot mai eficientă a naturii a ajuns astfel la producerea conceptelor pure şi a instru- mentalităţilor pentru dominarea tot mai eficientă a omului de către om *prin* dominarea naturii. Raţiunea teoretică, rămînînd pură şi neutră, a intrat în serviciul raţiunii practice. Fuziunea s-a dovedit rodnică pentru ambele. Astăzi dominaţia se perpetuează şi se extinde nu numai prin tehnologie, ci şi ***ca*** tehnologie, iar aceasta din urmă asigură ampla legitimare a puterii politice care se extinde şi care absoarbe toate sferele culturii.

în acest univers, tehnologia asigură, de asemenea, ampla raţionalizare a lipsei de libertate a omului şi demonstrează imposibilitatea „tehnică" de a fi autonomi şi de a ne determina singuri existenţa. Căci lipsa de libertate nu apare nici ca iraţională, nici ca fiind de natură politică, ci mai degrabă ca supunere faţă de aparatul tehnic care extinde confortul existenţei şi sporeşte productivitatea muncii. Astfel, raţionalitatea mai degrabă apără în loc să anuleze legitimitatea dominaţiei, iar orizontul instrumentalist al raţiunii se deschide asupra unei societăţi raţional-totali- tare:

„Am putea numi filozofie autocratică a tehnicilor pe aceea care vede în ansamblul tehnic un loc în care maşinile se folosesc pentru a dobîndi putere. Maşina este numai un mijloc; scopul este cucerirea naturii, domesticirea forţelor naturale cu ajutorul unei prime înrobiri: maşina este un sclav care serveşte la producerea altor sclavi. O asemenea orientare dominatoare şi sclavagistă se

poate întîlni cu revendicarea libertăţii pentru om. Este, însă, greu să te eliberezi transferînd sclavia asupra altor fiinţe – oameni, animale sau maşini; a domni peste un popor de maşini care înrobesc lumea întreagă înseamnă tot a domni, iar orice domnie presupune acceptarea schemelor de înrobire
“

Dinamica necontenită a progresului tehnic s-a impregnat cu un conţinut politic, iar Logosul tehnicii a fost transformat în Logosul aservirii continue. Forţa eliberatoare **a** tehnologiei – în-strumentalizarea lucrurilor – se preface

---

[illegible]

într-o piedică a eliberării, devenind instrumentalizare a omului.

Această interpretare ar lega proiectul ştiinţific (metodă şi teorie), anterior oricărei aplicări şi folosiri, de un proiect social specific şi ar vedea această legătură tocmai în forma internă a raţionalităţii ştiinţifice, adică în caracterul funcţional al conceptelor ei. Cu alte cuvinte, universul ştiinţific (adică nu propoziţiile specifice despre structura materiei, energie, corelaţia lor etc., ci proiectarea naturii ca materie cuantificabilă, ca ghid al abordării ipotetice a obiectivităţii şi al expresiei logico-matematice a acesteia) ar fi orizontul unei practici sociale concrete, care ar fi păstrată în dezvoltarea proiectului ştiinţific .

. Dar, chiar dacă am admite instrumentalismul intern al raţionalităţii ştiinţifice, această presupunere tot nu ar stabili validitatea socio-logică a proiectului ştiinţific. Odată admis că formarea celor mai abstracte concepte ştiinţifice tot menţine corelaţia dintre subiect şi obiect într-un univers dat al discursului şi acţiunii, legătura dintre raţiunea teoretică şi cea practică poate fi înţeleasă în moduri foarte diferite.

O astfel de interpretare diferită ne-o oferă „epistemologia genetică” a lui Piaget. Formarea conceptelor ştiinţifice este interpretată de Piaget în termenii diferitelor abstracţii pornind de la corelaţia generală dintre subiect şi obiect. Abstracţia nu purcede nici de la simplul obiect, astfel încît subiectul să funcţioneze numai ca punct neutru de observare şi măsurare, nici de la subiect ca vehicul al Raţiunii cognitive pure. Piaget face o

---

Gilbert Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques,* Paris, Aubier, 1958, p. 127.

deosebire între procesul cunoaşterii în matematică şi acelaşi proces în fizică. Primul este abstracţie „în interiorul acţiunii ca atare”: „Contrar celor ce se afirmă adesea, fiinţele matematice nu rezultă deci dintr-o abstractizare a obiectelor, ci dintr-o abstractizare înfăptuită înăuntrul acţiunilor ca atare. A aduna, a ordona, a muta din loc etc. sînt acţiuni mai generale decît a gîndi, a împinge etc. deoarece ele ţin de coordonarea însăşi a tuturor acţiunilor particulare şi se inserează în fiecare dintre ele cu titlu de factor coordonator...
”

§§§
§§§§§§

****
****
.

Propoziţiile matematice exprimă astfel o „acomodare generală la obiect” – contrar adaptărilor particulare care sînt

---

§§§
§§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§

caracteristice propoziţiilor adevărate din fizică. Logica şi logica matematică sînt „o acţiune asupra obiectului oarecare, adică o acţiune adaptată în chip general”22; iar această „acţiune” are o validitate generală întru- cît „această abstractizare sau diferenţiere pătrunde pînă în sînul coordonărilor ereditare, în- trucît mecanismele coordonatoare ale acţiunii

---

Introduction **a** *¡’epistemologie génétique,* tome **III,** Presses universitaires, Paris, 1950, **p.** 287.

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

ţin întotdeauna, la origine, de coordonări reflexe şi instinctive
“

†††
††††††††.

în fizică, abstractizarea purcede de la obiect, dar se datorează unor acţiuni

Op. cit. p. 288.

†††

†††

††

††

††

††

††

††

††

††

††

††

††

††

††

††

††

††

specifice ale subiectului; astfel, abstracţia ia în mod necesar o formă logico-matematică, deoarece „acţiunile particulare nu duc la cunoaştere decît dacă sînt coordonate între ele şi dacă această coordonare este, prin însăşi natura ei, logico-matematică“

[28] *Op. cit.* **p. 289.**

.

Abstractizarea în fizică trimite, în mod necesar, înapoi la abstractizarea logico-matematică, iar aceasta este, în calitate de coordonare pură, forma generală a acţiunii, „acţiunea ca atare“. Iar această coordonare constituie obiectivitatea

pentru că păstrează structurile ereditare „reflexe şi instinctive”.

Piaget recunoaşte caracterul practic intern al raţiunii teoretice, dar îl deduce dintr-o structură generală a acţiunii, care este, în ultimă instanţă, o structură biologică, ereditară. Metoda ştiinţifică ar avea, în cele din urmă, o bază biologică, care este supraistorică (sau, mai curînd, infra- istorică). Dealtfel, admiţînd că orice cunoaştere ştiinţifică presupune coordonarea unor acţiuni particulare, nu văd de ce o astfel de coordonare ar fi „prin însăşi natura ei“ logico-matematică – doar dacă „acţiunile particulare” ar fi operaţiunile ştiinţifice ale fizicii moderne, în care caz interpretarea ar fi circulară.

În contrast cu analiza mai degrabă psihologică şi biologică a lui Piaget, Husserl a propus o epistemologie genetică concentrată pe structura social-istorică a raţiunii ştiinţifice. Mă voi referi la lucrarea lui Husserl

---

Op. cit., **p. 291.**

§§
§§§§§§§§ numai în măsura în care ea subliniază cît de mult este stiinta modernă „metodologia“ unei realităţi istorice *prc-date,* în al cărei univers se mişcă.

Husserl porneşte de la faptul că matematizarea naturii a dus la o cunoaştere practică validă: la construirea

§§§
§§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§

unei realităţi „ideatice“ care putea fi „corelată“ efectiv cu realitatea *empirică* (p. 19; 42). Opera ştiinţifică, însă, se referea la o practică pre-ştiinţifică, care constituia baza originară *(„Sinnesfundament”)* a ştiinţei lui Galilei. Această bază pre-ştiinţifică a ştiinţei în universul practicii *(Lebenswelt)* care a determinat structura teoretică nu a fost luată în considerare de Galilei; mai mult chiar, ea a fost ascunsă *(verdeckt)* de evoluţia ulterioară a ştiinţei. Astfel s-a născut iluzia că matematizarea naturii a creat un „adevăr absolut autonom“ *(eigenständige)*, (p. 49 şi urm.) pe cîtă vreme ea a rămas de fapt o metodă şi o tehnică specifice pentru *Lebenswelt. Vălul* ideatic *(Ideenkleid)* al ştiinţei matematice este aşadar un văl de *simboluri* care reprezintă şi totodată maschează *(vertritt* şi *verkleidet)* „universul practicii“ (p. 52).

în ce constă intenţia, conţinutul originar, pre- ştiinţific menţinut în structura conceptuală a ştiinţei? *Măsurarea* în practică descoperă posibilitatea de a folosi anumite forme, configuraţii şi relaţii fundamentale care sînt universal „disponibile – ca identic aceleaşi – pentru determinarea şi calcularea exactă a obiectelor şi relaţiilor empirice“ (p. 25). în ciuda abstractizării şi a generalizării, metoda ştiinţifică menţine (şi maschează) structura ei tehnică pre-ştiinţifică; dezvoltarea primei reprezintă (şi maschează) dezvoltarea celei de-a doua. Astfel, geometria clasică „idealizează“ practica observării şi măsurării pămmtului *(Feldmesskunst*). Geometria este teoria obiectua- lizării practice.

Algebra şi logica matematică

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.

construiesc, desigur, o realitate ideatică absolută, eliberată de îndoielile şi particularităţile incalculabile ale universului practicii şi ale subiecţilor care trăiesc în el. Oricum, această construcţie ideatică *este* teoria şi tehnica ideatizării noului univers al practicii: „în practica matematică obţinem ceea ce **ne** refuză practica empirică, adică *exactitatea.* Căci este posibil ca formele ideale să fie determinate în termeni *de identitate absolută...* Astfel ele devin universal disponibile şi accesibile" (p. 24). Coordonarea *(Zuordnung)* lumii ideatice cu cea empirică ne îngăduie „să proiectăm regularităţile anticipate ale universului practicii": „Odată ce se posedă formulele, se posedă şi *previziunea* dorită în practică" – previziunea a ceea ce este de aşteptat în experienţa vieţii concrete (p. 43).

Husserl scoate în relief conotaţiile tehnice, pre- ştiinţifice ale exactităţii şi interschimbabilităţii matematice. Aceste noţiuni centrale ale ştiinţei moderne apar nu ca simple subproduse ale ştiinţei pure, ci ca elemente ţinînd de structura ei conceptuală internă. Abstracţia ştiinţifică de la concreteţe, cuantificarea însuşirilor, care oferă totodată exactitate şi validitatea universală, implică o experienţă concretă specifică **a** universului practicii – un mod specific de „a vedea" lumea. Iar această „viziune", în ciuda caracterului ei „pur", dezinteresat, înseamnă a vedea în- tr-un context teleologic, practic. Ea înseamnă a anticipa *(Voraussehen)* şi a proiecta *(Vorhaben).* Ştiinţa galileică este ştiinţa anticipării şiproiec- tării metodice, sistematice. Dar – şi aceasta este hotărîtor – a unei anticipări şi a unei proiectări specifice, în sensul că

ele experimentează, sesizează şi modelează lumea în termenii unor relaţii calculabile şi previzibile între unităţi identificabile cu exactitate. în acest proiect, cuantifi- cabilitatea universală este o condiţie prealabilă a *dominării* naturii. însuşirile individuale, necuan-tificabile împiedică organizarea oamenilor şi lucrurilor în concordanţă cu energia măsurabilă care urmează a fi extrasă din ei. Este vorba, însă, de un proiect specific, social-istoric, iar conştiinţa care întreprinde acest proiect este subiectul ascuns al ştiinţei galileice; aceasta din urmă este tehnica, arta anticipării, extinsă în infinitate (p. 51).

Tocmai pentru ca, în formarea conceptelor ei, ştiinţa galileică este tehnica unui univers specific al practicii, ea nu transcende şi nu poate transcende această *Lebenswelt.* În esenţa ei, ea rămîne în limitele experienţei fundamentale şi ale universului teleologic instituit de această realitate. Conform formulării lui Husserl, în ştiinţa galileică „universul concret al cauzalităţii devine matematică aplicată” (p. 112) – dar universul percepţiei şi al experienţei, „în care trăim întreaga noastră viaţă practică, rămîne aşa cum este, *neschimbat* în structura lui esenţială, în propria lui cauzalitate concretă” (p. 51, sublinierile îmi aparţin. – *H.M.).*

Este o declaraţie sfidătoare, minimalizată cu uşurinţă, dar eu îmi voi îngădui o posibilă supra- interpretare. Enunţul lui Husserl nu se referă numai la faptul că, în ciuda geometriei neeucli-diene, noi continuăm să percepem şi să acţionăm intr-un spaţiu tridimensional, sau că, în pofida conceptului „statistic” de cauzalitate, continuăm să acţionăm, în

sensul comun, în conformitate cu „vechile” legi ale cauzalităţii. De asemenea, el nu contrazice modificările ce se produc continuu în universul practicii cotidiene ca rezultat al „matematicii aplicate”. Enunţul lui Husserl pune în discuţie ceva mult mai grav: anume limita inerentă a ştiinţei şi metodei ştiinţifice stabilite, în virtutea cărora acestea extind, raţionalizează şi asigură universul predominant al practicii, fără a-i modifica structura existenţială – adică *fără a avea în vedere un mod calitativ nou de „a vedea”* şi relaţii calitativ noi între oameni şi intre om şi natură.

Cit priveşte formele de viaţă instituţionali- zate, ştiinţa (atît cea pură cît şi cea aplicată) ar avea astfel o funcţie stabilizatoare, statică, conservatoare. Chiar şi cele mai revoluţionare cuceriri ale ei nu ar fi decit construire şi distrugere conform unei experienţe şi organizări specifice a realitătii. Continua autocorectare a stiintei însăşi – revoluţionarea ipotezelor ei care este **un** element constitutiv al metodei sale – promovează şi extinde acelaşi univers istoric, aceeaşi experienţă de bază. Ea rămîne credincioasă aceluiaşi aprioric formal, care tinde către un conţinut cit se poate de material şi de practic. Departe de a subestima schimbarea fundamentală survenită odată cu instaurarea ştiinţei galileice, interpretarea lui Husserl subliniază ruptura radicală cu tradiţia pregalileică; orizontul de gîn- dire instrumentalist a constituit, într-adevăr, un orizont nou. El a făurit un univers nou al raţiunii teoretice şi practice, dar a rămas legat de un univers istoric specific care are limitele sale evidente – în teorie ca şi în practică, în metodele sale pure ca

şi în cele aplicate.

Discuţia anterioară pare să se refere nu numai la limitele şi prejudecăţile lăuntrice ale metodei ştiinţifice, ci şi la subiectivitatea ei istorică. Mai mult, ea pare să implice necesitatea creării unei „fizici calitative”, reinvierea filozofiilor teleologice etc. Eu admit că această bănuială este întemeiată, dar, în stadiul în care ne aflăm, pot numai să asigur că nu intenţionez să dezvolt idei obscurantiste

****
****
.

Indiferent cum defineşte cineva adevărul şi obiectivitatea, ele rămîn legate de agenţii umani ai teoriei şi practicii şi de capacitatea acestora de a înţelege şi schimba lumea lor. Această capacitate, la rindul ei, depinde de gradul în care

---

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

materia (oricare ar fi ea) este recunoscută şi înţeleasă drept ceea ce *este* ea în toate formele particulare. în această privinţă, ştiinţa contemporană are o validitate obiectivă infinit mai mare decît inaintaşele ei. Am putea chiar adăuga că, în prezent, metoda ştiinţifică este singura metodă îndreptăţită să revendice o asemenea validitate; interacţiunea ipotezelor cu faptele observabile validează ipotezele şi demonstrează faptele. Ceea ce aş vrea să arăt este faptul că ştiinţa, *în virtutea propriei sale metode* şi a propriilor sale concepte, a proiectat şi a promovat un univers în care dominaţia asupra naturii a rămas legată de dominaţia asupra omului – legătură care tinde să devină fatală acestui univers ca întreg. Înţeleasă şi stăpînită de ştiinţă, natura reapare în aparatul tehnic de producţie şi distrugere care întreţine şi îmbunătăţeşte viaţa indivizilor, subordonîndu-i totodată stăpînilor aparatului. Astfel, ierarhia raţională se contopeşte cu cea socială. în cazul acesta, schimbarea direcţiei progresului, care ar putea rupe această legătură fatală, ar afecta, de asemenea, însăşi structura ştiinţei, proiectul ştiinţific. Fără a-şi pierde caracterul raţional, ipotezele ştiinţei s-ar dezvolta într-un context experimental esenţialmente diferit (contextul unei lumi pacificate); ca urmare ştiinţa ar ajunge la concepte esenţial- mente diferite ale naturii şi ar stabili fapte esen- tialmente diferite. Societatea raţională subminează ideea de Raţiune.

Am arătat că elementele acestei subminări – conceptele altei raţionalităţi – au fost prezente în istoria gîndirii de la începuturile acesteia. Vechea idee a unui

---

Vezi volumul de faţă, **p. 397-429.**

stat în care Fiinţa atinge desăvîrşirea, în care tensiunea dintre „este“ şi „trebuie“ este înlăturată în ciclul unei veşnice reîntoarceri, constituie o parte integrantă a metafizicii dominaţiei. Totodată, însă, ea ţine şi de metafizica eliberării – de reconcilierea Logosului **cu** Eros. Această idee are în vedere oprirea productivităţii represive a Raţiunii, sfîrşi- tul dominaţiei prin satisfacţii.

Cele două raţionalităţi opuse nu pot fi pur şi simplu corelate cu gîndirea clasică şi, respectiv, cu gîndirea modernă, aşa cum pretinde J ohn Dewey: „de la bucuria contemplativă la manipulare activă şi control activ“, şi „de la cunoaştere ca plăcere estetică procurată de proprietăţile naturii, la cunoaştere ca mijloc de control material
“

†††
†††††††††. Gîndirea clasică era suficient subordonată logicii controlului material, iar în gîndirea modernă există suficiente elemente de acuzare şi refuz pentru a invalida formula lui Dewey. Ca comportament şi gîndire conceptuală,

---

††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††

raţiunea înseamnă, în mod necesar, stăpînire şi dominaţie. Logos-ul este lege, regulă, ordine, în virtutea cunoaşterii. Subsumînd cazurile particulare unui universal, subordonîndu-le universalului lor, gîndirea ajunge la stăpînirea cazurilor particulare. Ea devine aptă nu numai să le înţeleagă, ci şi să acţioneze asupra lor şi să le controleze. Deşi orice gîndire este guvernată de logică, desfăşurarea acestei logici este deosebită în diferitele moduri de gîndire. Logica formală clasică şi logica simbolică modernă, logica transcendentală şi cea dialectică guvernează fiecare un alt univers al discursului şi experien- tei. Ele s-au dezvoltat toate în sînul unui continuu istoric al dominaţiei, căruia îi plătesc tribut. Iar acest continuu conferă modurilor gîn- dirii pozitive caracterul lor conformist şi ideologic, iar modurilor gîndirii negative caracterul lor speculativ şi utopic.

în rezumat, putem încerca acum să identificăm mai clar subiectul ascuns al rationalitătii ştiinţifice, precum şi scopurile ascunse în forma ei pură. Conceptul ştiinţific al unei naturi universal controlabile a proiectat natura ca infinită materie-în-funcţie, ca simplu material pentru teorie şi practică. Lumea-obiect s-a integrat, sub această formă, construcţiei unui univers tehnologic – un univers de instrumentalităţi mintale şi fizice, de mijloace în sine. Astfel, acesta este un sistem cu adevărat „ipotetic“, depin- zînd de un subiect care validează şi verifică.

Procesul de validare şi procesul de verificare pot fi pur teoretice, dar ele nu

---

John **Dewey,** The *Quest of Certainty,* New York, Minton, Balch and Co., 1929, **pp. 95,** 100.

au loc niciodată în vid şi nu se încheie niciodată într-o minte individuală. Sistemul ipotetic de forme şi funcţii devine dependent de un alt sistem – un univers de scopuri prestabilit, în care şi *pentru* care se dezvoltă. Ceea ce apăruse ca fiind exterior, străin

proiectului teoretic, se dovedeşte a fi o parte a însăşi structurii lui (metodă şi concepte); obiectivitatea pură se dezvăluie ca *obiect pentru* ₒ *subiectivitate* care furnizează Telos-ul, scopurile. în construirea realităţii tehnologice nu există o ordine ştiinţifică pur raţională; procesul raţionalităţii tehnologice este un proces politic.

Omul şi natura devin obiecte interschimbabile ale organizării numai în mediul tehnologiei. Eficienţa universală şi rentabilitatea universală a aparatului căruia omul şi natura îi sînt subordonaţi maschează interesele particulare care organizează aparatul. Cu alte cuvinte, tehnologia a devenit marele vehicul al *reificării* – al reificării sub forma ei cea mai dezvoltată şi mai eficientă. Poziţia socială a individului şi raporturile lui cu ceilalţi nu numai că apar ca fiind determinate de însuşiri şi legi obiective, ci totodată aceste însuşiri şi legi par să-şi piardă caracterul lor misterios şi necontrolabil; ele apar ca manifestări calculabile ale raţionalităţii (ştiinţifice). Lumea tinde să devină materialul pentru o administrare totală care îi absoarbe pînă şi pe administratori. Plasa dominaţiei a devenit plasa raţiunii însăşi, iar societatea este în mod fatal prinsă în ea. Iar modurile de gîndire transcendente par că transcend Raţiunea însăşi.

în aceste condiţii, gîndirea ştiinţifică (ştiinţifică în cea mai largă accepţiune a termenului, ca opusă gîndirii confuze, metafizice, emoţionale, ilogice) ia, în afara ştiinţelor fizice, pe de o parte forma unui formalism (simbolism) pur şi închis în sine, iar pe de altă parte forma unui empirism total. (Această opoziţie nu este con- flictuală. Vezi aplicarea, cît se poate

de empirică, a matematicii şi a logicii simbolice în industria electronică.) în raportul cu universul existent al discursului şi comportamentului, noncontra- dictia şi nontranscendenta constituie numitorul comun. Empirismul total îşi dezvăluie funcţia ideologică în filozofia contemporană.

CATASTROFA ELIBERĂRII

Gîndirea pozitivă şi filozofia sa neopoziti- vistă se opun conţinutului istoric al raţionalităţii. Acesta nu este niciodată un factor sau înţeles exterior, care poate fi sau nu inclus în analiză; el este nn factor constitutiv al gîndirii conceptuale şi determină validitatea conceptelor ei. în măsura în care societatea actuală este iraţională, analiza efectuată în termeni de raţionalitate istorică introduce în concept elementul negativ: critica, contradicţia, transcendenţa.

Elementul acesta nu poate fi asimilat pozitivului. El transformă cu totul intenţia şi validitatea conceptului. Astfel, în analiza unei economii (capitaliste sau nu) care operează ca putere „independentă“ aflată deasupra indivizilor, trăsăturile negative (supraproducţie, şomaj, lipsă de securitate, risipă, represiune) nu sînt cu- prinse atîta vreme cît apar ca subproduse

mai mult sau mai puţin inevitabile, ca „reversul“ creşterii şi al progresului.

O administraţie totalitară poate, ce-i drept, să promoveze exploatarea eficientă a resurselor; „establishment “-ul nuclear-militar poate asigura, datorită unei enorme puteri de cumpărare, milioane de locuri de muncă; poate că truda şi plăgile sînt fenomene secundare ale dobîndirii bogăţiei şi răspunderii; poate că greşelile fatale şi crimele comise de conducători sînt ceva în firea lucrurilor. Există înclinaţia de a admite demenţa economică şi politică – şi ea este acceptată. Acest mod de a cunoaşte „reversul medaliei” contribuie însă mult la cimentarea stării de lucruri existente, la unificarea contrariilor, care se opune transformării calitative pentru că ţine de o existenţă cu totul deznădăjduită sau total condiţionată, încetăţenită într-o lume în care pînă şi iraţionalul este Raţiune.

Toleranţa gîndirii pozitive este o toleranţă impusă, impusă nu de vreo agenţie teroristă, ci de puterea şi eficienţa copleşitoare, anonimă a societăţii tehnologice. Ca atare, ea impregnează conştiinţa generală – şi pe cea a criticului. Absorbirea negativului de către pozitiv este validată în experienţa cotidiană, care estompează deosebirea dintre aparenţa raţională şi realitatea iraţională. Iată cîteva exemple banale ale acestei armonizări:

1. Conduc un automobil nou. Mă bucur de frumuseţea, strălucirea, puterea şi confortul maşinii – dar, deodată, îmi dau seama că, într-un timp relativ scurt, ea se va deteriora şi va avea nevoie de reparaţii; că frumuseţea şi caroseria ei sînt ieftine, puterea inutilă, dimensiunile

stupide şi că nu voi găsi loc de parcare. încep să mă gîndesc la automobilul ***meu*** ca la produsul uneia din cele trei mari firme de automobile. Ea determină aspectul maşinii mele şi îi hotărăşte frumuseţea cît şi preţul accesibil, puterea cît şi fragilitatea, modul de funcţionare cît şi demodarea. Intr-un fel, mă simt înşelat. Mă gîndesc că automobilul meu nu este ceea ce ar putea fi, că s-ar putea construi maşini mai bune la un preţ mai scăzut. Dar şi alţii trebuie să trăiască. Salariile şi impozitele sînt prea mari; se impune o schimbare; ne merge mult mai bine decît înainte. Tensiunea dintre aparenţă şi realitate piere, ambele contopindu-se într-un sentiment destul de plăcut.

2. Fac o plimbare la ţară. Totul este aşa cum trebuie să fie: natura este mai frumoasă ca ori- cînd. Păsări, soare, iarbă verde, priveliştea munţilor printre frunzele pomilor, singurătate, nici un radio, nici un miros de benzină. Deodată, cărarea coteşte, dînd în autostradă. lată-mă iarăşi printre panouri publicitare, staţii-service, moteluri şi hanuri. Am fost într-un parc naţional, iar acum ştiu că aceea nu era realitatea. Era o „rezervaţie“, adică ceva apărat şi menţinut ca o specie pc cale de dispariţie. Fără intervenţia guvernului, realmente, vînzătorii de cîrnaţi şi motelurile ar fi invadat demult acel colţ de natură. Sînt recunoscător guvernului; ne merge mult mai bine decît înainte.

3. Metroul, seara, la orele de vîrf. Nu văd decît feţe şi trupuri obosite, ură, supărare. Am impresia că, în orice clipă, cineva ar putea să scoată un cuţit – aşa, fără motiv. Toţi citesc sau, mai bine zis, sînt cufundaţi într-un ziar, o revistă, o carte de buzunar. Şi totuşi, după cîteva

ore, aceiaşi oameni, dezodorizaţi, spălaţi, îmbră- caţi în haine de seară sau de casă, pot fi fericiţi şi tandri, pot zîmbi realmente şi pot uita (sau să-şi amintească). Dar cei mai mulţi so vor afla acasă într-o companie pe care o consideră insu- portabilă sau într-o teribilă singurătate.

Aceste exemple pot ilustra mariajul fericit al pozitivului cu negativul – ambiguitatea obiectivă care aderă la datele experienţei. Ambiguitatea aceasta este obiectivă pentru că variaţia din senzaţiile şi reflecţiile mele corespunde modului în care faptele experienţei sînt corelate în realitate. Înţelegerea acestei corelaţii distruge însă constiinta armonizatoare şi falsul ei realism. Gîndirea critică se străduieste să definească caracterul iraţional (din ce în ce mai evident) al raţionalităţii statornicite şi tendinţele care determină această raţionalitate să genereze propria ei transformare. „Propria ei transformare”, deoarece, ca totalitate istorică, ea a dezvoltat forţe şi capacităţi care devin ele înseşi proiecte ce depăşesc hotarele totalităţii statornicite. Ele sînt posibilităţi ale raţionalităţii tehnologice crescînde şi ca atare ele implică întreaga societate. Transformarea tehnologică este totodată transformare politică, dar schimbarea politică va deveni schimbare socială calitativă numai în măsura în care va modifica direcţia progresului tehnic, adică dezvoltînd o tehnologic nouă. Căci tehnologia statornicită a devenit o unealtă a politicii distructive.

O astfel de schimbare calitativă ar fi tranziţia spre o treaptă mai înaltă de civilizaţie dacă tehnica ar fi proiectată şi folosită în scopul pacificării luptei pentru existenţă. Pentru a indica implicaţiile

perturbante ale acestei aserţiuni, afirm că o astfel de orientare nouă a progresului tehnic ar însemna prăbuşirea orientării statornicite, nu simpla evoluţie cantitativă a raţionalităţi (ştiinţifice s* tehnologice) dominante, ci mai degrabă transformarea ei catastrofică, apariţia unei noi idei de Raţiune, teoretică şi practică.

Noua idee de Raţiune este exprimată în propoziţia lui Whitchoad: „Funcţia Raţiunii este de a promova arta de a trăi“[1]. În vederea acestui scop, Raţiunea este „conducătoarea atacului împotriva mediului înconjurător”, atac dictat de „tripla necesitate imperioasă: 1. de a trăi; 2. de a trăi bine; 3. de a trăi mai bine
“

Propoziţiile lui Whitehead par să descrie atît dezvoltarea actuală a ratiunii cît şi

eşecul ei. Mai bine zis: ele par să sugereze că raţiunea aşteaptă încă să fie descoperită, recunoscută şi realizată, căci pînă acum funcţia istorică a Raţiunii a fost şi de a reprima, ba chiar de a nimici necesitatea imperioasă de a trăi, de a trăi bine, de a trăi mai bine – sau de a-i amîna satisfacerea şi de a-i fixa acesteia un preţ exorbitant.

A.N. Whitehead, *The Function of Reason,* Boston, Beacon Press, 1959, p. 5.

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

În definiţia dată de Whitchead funcţiei Raţiunii, termenul „artă“ conotează clementul negării determinate. Aplicată societăţii, Raţiunea a fost pînă acum opusă artei, pe cîtă vreme acesteia îi era conferit privilegiul de a fi mai degrabă iraţională – nesupusă Raţiunii ştiinţifice, tehnologice şi operaţionale. Raţionalitatea dominaţiei a separat Raţiunea ştiinţei de Raţiunea artei sau a falsificat Raţiunea artei integrînd arta în universul dominaţiei. A fost o separare pentru că, de la început, ştiinţa cuprindea Raţiunea estetică, jocul liber şi chiar nebunia imaginaţiei, fantezia transformării; ştiinţa s-a complăcut în raţionalizarea posibilităţilor. Acest joc liber rămînea totuşi îndatorat lipsei dominante de libertate care îl generase şi de la care s-a abstras; posibilităţile cu care ştiinţa se juca erau de asemenea cele ale eliberării, – ale unui adevăr superior.

Aceasta este legătura originară (în universul dominaţiei şi al lipsei) dintre ştiinţă, artă şi filozofie. Este conştiinţa discrepanţei dintre real şi posibil, dintre adevărul aparent şi cel autentic, cît şi efortul de a înţelege şi a birui această discrepanţă. Una dintre formele cele mai timpurii în care şi-a găsit expresie această discrepanţă a fost deosebirea ce s-a făcut între zei şi oameni, finitudine şi infinit, schimbare şi permanenţă. Ceva din această corelaţie mitologică dintre real şi posibil a supravieţuit în gîndirea ştiinţifică şi a continuat să fie orientat spre o realitate mai raţională şi mai adevărată. Matematica era considerată adevărată şi „bună” în acelasi sens ca Ideile metafizice ale lui Platon. Cum se face atunci că, evoluînd, matematica a devenit *ştiinţă,* în

Ibid, p. 8.

timp ce Ideile au rămas metafizică?

Răspunsul cel mai evident este că, într-o mare măsură, abstracţiile *ştiinţifice* şi-au dovedit adevărul participînd la cucerirea şi transformarea reală a naturii, în timp ce abstracţiile *filozofice* nu au făcut-o şi nici nu puteau s-o facă. Căci cucerirea şi transformarea naturii s-au înfăptuit în cadrul unei legi şi al unei ordini de viaţă pe care filozofia le transcendea, supunîndu-le „vieţii bune” bazate pe altă lege şi altă ordine. Iar această ordine diferită, care presupunea un înalt grad de eliberare de trudă, ignoranţă şi sărăcie, a fost *nereală* atît la originea gîndirii filozofice cît şi de-a lungul întregii ei evoluţii, pe cîtă vreme gîndirea ştiinţifică se putea aplica unei *realităţi* tot mai pregnante şi mai universale. Conceptele filozofice ultime au rămas într-adevăr metafizice; ele nu au fost şi nici nu puteau să fie verificate în termenii universului statornicit al limbajului şi acţiunii.

Dacă aşa stau lucrurile, atunci cazul metafizicii şi, mai ales, cel al semnificaţiei şi adevărului propoziţiilor metafizice devine un caz istoric. Cu alte cuvinte, valoarea cognitivă şi adevărul acestor propoziţii sînt determinate mai curînd de condiţii istorice decît de condiţii pur epistemologice. Ca toate propoziţiile care pretind că sînt adevărate, ele trebuie să fie verificabile; ele trebuie să rămînă în cadrul universului experienţelor posibile. Universul acesta nu este niciodată coextensiv cu cel statornicit; el se întinde pînă la hotarele unei lumi pe care o putem făuri transformînd universul statornicit cu mijloacele pe care acesta ni le-a oferit sau ni le-a refuzat. în înţelesul acesta, aria verifica- bilităţii creşte de-a lungul istoriei. Astfel, speculaţiile despre Viaţa

Bună, Societatea Bună şi Pacea Veşnică dobîndesc un conţinut din ce în ce mai realist; din motive tehnologice, metafizicul tinde să devină fizic.

Mai mult, dacă adevărul propoziţiilor metafizice este determinat de conţinutul lor istoric (adică de măsura în care ele definesc posibilităţi istorice), relaţia dintre metafizică şi ştiinţă este strict istorică. Cel puţin cît priveşte propria noastră cultură, mai este admisă şi azi acea parte a Legii celor Trei Stadii enunţată de Saint- Simon, conform căreia stadiul ştiinţific al civilizaţiei este *precedat* de cel metafizic. Dar este oare definitivă această ordine de succesiune? Sau transformarea ştiinţifică a lumii conţine propria ei transcendenţă metafizică?

în stadiul avansat al civilizaţiei industriale, raţionalitatea ştiinţifică, transpusă în putere politică, apare ca factorul hotărîtor în dezvoltarea alternativelor istorice. Se naşte atunci întrebarea: tinde oare această putere spre pro- pria-i negare – cu alte cuvinte, spre promovarea „artei de a trăi”? În societăţile statornicite, aplicarea continuă a raţionalităţii ştiinţifice ar ajunge la un punct final odată cu mecanizarea tuturor muncilor socialmente necesare dar re- presive sub unghiul individual („socialmente necesare” include aici toate operaţiile ce pot fi realizate mai eficient de maşini, chiar dacă aceste operaţii produc mai degrabă articole de lux şi risipă decît bunuri necesare). Acest stadiu ar fi, însă, totodată sfîrşitul şi limita raţionalităţii ştiintifice în structura şi orientarea ei statornicite. Orice progres dincolo de această limită ar însemna *ruptura,* trecerea cantităţii în calitate. S-

ar ivi posibilitatea unei realităţi umane esen- ţialmente noi – şi anume, existenţa într-un timp liber, nevoile vitale fiind satisfăcute. Astfel, proiectul ştiinţific însuşi ar fi liber pentru scopuri transutilitare, liber pentru „arta de a trăi” dincolo de necesităţile şi de risipa dominaţiei. Altfel spus, desăvîrşirea realităţii tehnologice ar fi nu numai condiţia prealabilă, ci şi baza raţională a *transcenderii* realităţii tehnologice.

Aceasta ar însemna răsturnarea relaţiei traditionale dintre stiintă şi metafizică. Ideile care definesc realitatea în alţi termeni decît cei ai ştiinţelor exacte sau ai ştiinţelor comportamentului şi-ar pierde caracterul metafizic sau emotional ca urmare a transformării stiintifice a lumii; conceptele ştiinţifice ar fi în măsură să proiecteze şi să definească realităţile posibile ale unei existenţe libere şi pacificate. Elaborarea acestor concepte ar însemna mai mult decît evoluţia ştiinţelor dominante. Ea ar implica raţionalitatea ştiinţifică în întregul ei, supus pînă atunci unei existenţe lipsite de libertate, şi ar însemna o nouă idee de ştiinţă, de Raţiune.

Dacă desăvîrşirea proiectului tehnologic implică o ruptură cu raţionalitatea tehnologică dominantă, această ruptură este, la rîndul ei, condiţionată de menţinerea bazei tehnice însăşi. Căci tocmai această bază a făcut posibile satisfacerea nevoilor şi reducerea muncilor grele; ea rămîne adevărata bază a tuturor formelor de libertate umană. Schimbarea calitativă rezidă mai curînd în reconstruirea acestei baze, adică în dezvoltarea ei în scopuri diferite.

Am subliniat faptul că aceasta nu înseamnă reînvierea unor „valori”

(spirituale sau de altă natură) menite să suplimenteze transformarea ştiinţifică şi tehnologică a omului şi a naturii. Dimpotrivă, realizările istorice ale ştiinţei şi tehnologiei au făcut posibilă *transpunerea valorilor în sarcini tehnice,* adică materializarea valorilor. Problema constă aşadar în a redefini valorile în *termeni tehnici,* ca elemente ale procesului tehnologic. Atunci scopurile noi, ca scopuri tehnice, ar interveni nu numai în folosirea maşinăriei, ci şi în proiectarea şi construirea acesteia. Mai mult, scopurile noi s-ar putea afirma pînă şi în elaborarea ipotezelor ştiinţifice, în teoria pur ştiinţifică. Pornind de la cuantificarea calităţilor secundare, ştiinţa ar trece la cuantificarea valorilor.

De pildă, ceea ce se poate calcula este minimul de muncă cu care – şi gradul în care – pot fi satisfăcute nevoile vitale ale tuturor membrilor unei societăţi, cu condiţia ca resursele disponibile să fie folosite în acest scop fără a fi îngrădite de alte interese, şi fără a împiedica acumularea capitalului necesar dezvoltării acelei societăţi. Cu alte cuvinte, se poate cuantifica gradul de libertate posibilă faţă de nevoi. Tot astfel, putem calcula posibilităţile de a-i ajuta, în aceleaşi condiţii, pe bolnavi, infirmi şi bătrîni – adică este cuantificabilă reducerea posibilă a anxietăţii, eliberarea posibilă de spaimă.

Obstacolele din calea materializării acestui proiect sînt obstacole politice definibile. Civilizaţia industrială a ajuns la punctul în care, ţi- nînd seama de năzuintele omului de a duce o existenţă cu adevărat umană, ştiinţa nu poate face abstracţie de cauzele finale fără a fi desuetă în virtutea conceptelor înseşi ale

ştiinţei. Ştiinţa însăşi a îngăduit de a face din cauzele finale propriul ci domeniu. Societatea, „prin înălţarea şi lărgirea domeniului tehnic, trebuie să reaşeze la locul lor, ***ca*** *fiind tehnice,* problemele de finalitate, considerate pe nedrept ca etice şi, uneori, ca religioase. *Imperfecţiunea* tehnicilor sacralizează problemele de finalitate şi subjugă omul unor scopuri pe care şi le reprezintă ca absolute
“

****
****
.

în înţelesul acesta, metoda şi tehnologia ştiinţifică „neutre“ devin ştiinţa şi tehnologia unei faze istorice depăşite de propriile ei realizări, care a ajuns la negarea ei determinată. În loc de a fi separate de ştiinţă şi de metoda ştiinţifică,

---

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

şi lăsate pradă preferinţelor subiective şi sancţiunii iraţionale, transcendentale, ideile odinioară metafizice ale eliberării pot deveni obiectul însuşi al ştiinţei. Această dezvoltare, însă, îi impune ştiinţei sarcina neplăcută de a deveni *politică,* de a recunoaşte conştiinţa ştiinţifică ca o conştiinţă politică, iar actul ştiinţific ca act politic. Căci transformarea valorilor în nevoi şi a cauzelor finale în posibilităţi tehnice constituie un stadiu nou în supunerea forţelor opresive şi nestăpînite ale societăţii şi ale naturii. Este vorba aici de un act de *eliberare:*

„Omul se eliberează de aservirea faţă de orice finalitate învăţînd să producă finalitate, să organizeze un tot finalizat pe care-I judecă şi îl apreciază, pentru a nu fi constrîns să îndure în chip pasiv o integrare de fapt"... „Omul depăşeşte aservirea organizînd finalitatea în mod conştient...
"

Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques,* Aubier, Paris, 1958, **p.** 151.

††
††††††††††.

Totuşi, constituindu-se *metodic* ca acţiune politică, ştiinţa şi tehnica ar depăşi stadiul în care, datorită neutralităţii lor, erau *supuse* politicii şi funcţionau, împotriva intenţiei lor, ca unelte politice. Căci redefinirea

---

†††
†††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††

tehnologică şi stăpînirea tehnică a cauzelor finale *înseamnă* construirea, şi dezvoltarea şi folosirea resurselor (materiale şi intelectuale), *eliberate* de orice interese *particulare* ce se opun satisfacerii nevoilor umane şi evoluţiei facultăţilor omeneşti. Cu alte cuvinte, acesta este actul raţional al omului ca om, actul însuşi al omenirii. Astfel, tehnologia poate să corecteze din punct de vedere istoric prematura identificare a Raţiunii cu Libertatea, identificare prematură conform căreia omul poate să devină şi să rămînă liber chiar dacă productivitatea întemeiată pe asuprire se perpetuează de la sine. în măsura în care tehnologia s-a dezvoltat pe această bază, corectarea nu poate fi niciodată rezultatul progresului tehnic *per se,* ci implică o răsturnare politică.

Societatea industrială posedă mijloacele de a transforma metafizicul în fizic, internul în extern, aventurile spiritului în aventuri ale tehnologiei. Aceste expresii (şi realităţi) teribile: „ingineri ai sufletului”, „contracţia capetelor”, „management ştiinţific”, „ştiinţa consumului” rezumă (sub o formă lamentabilă) raţionalizarea crescîndă a iraţionalului, a „spiritualului” – negarea culturii idealiste. Transpunînd ideologia în realitate, desăvîrşirea raţionalităţii tehnologice ar depăşi, desigur, şi antiteza materialistă a acestei culturi. Căci transpunerea valorilor în nevoi reprezintă dublul proces (1) al satisfacerii materiale (materializarea libertăţii) şi (2) al dezvoltării libere a nevoilor pe baza satisfacerii (sublimare nerepresivă). Acest proces modifică radical relaţia dintre facultăţile şi nevoile materiale, pe de o

' *Ibid.,* p. 103.

parte, şi cele intelectuale, pe de alta.

J ocul liber al gindirii şi al imaginaţiei îşi asumă o functie raţională şi călăuzitoare în realizarea unei existenţe pacificate a omului şi a naturii. Iar ideile de dreptate, libertate şi umanitate îşi dobîndesc atunci adevărul şi conştiinţa împăcată pe singura bază pe care pot avea vreodată adevăr şi conştiinţă împăcată – satisfacerea nevoilor materiale ale omului, organizarea raţională a imperiului necesităţii.

„Existenţa pacificată”. Expresia aceasta redă insuficient intenţia de a rezuma, într-o idee călăuzitoare, *scopul* tehnologiei – scop ridiculizat şi ridicat la rang de tabu –, precum şi cauza finală reprimată aflată în spatele acţiunii stiintifice. Dacă această cauză finală s-ar materializa devenind eficientă, Logos-ul tehnicii ar deschide porţile unei lumi în care legăturile dintre om şi om şi cele dintre om şi natură ar fi calitativ altele.

Aici însă, trebuie să ne ferim de orice fetişism tehnologic. De fetişismul acesta au dat dovadă de curînd mai ales anumiţi critici marxişti ai societăţii industriale actuale, care anunţă venirea atotputerniciei omului tehnologic, a „Erosului tehnologic” etc.

Nucleul de adevăr din aceste idei cere să denunţăm mistificarea pe care o comportă. Fiind un univers de instrumentalităţi, tehnica este în măsură să mărească atit slăbiciunea cît şi puterea omului. În faza actuală, omul pare a fi mai neputincios ca niciodată faţă de propriul său aparat.

Mistificarea nu este înlăturată prin simpul fapţ că atotputernicia tehnicii se ţransferă de la grupuri particulare la un stat nou în folosul unui plan central. Tehnologia depinde întotdeauna de

scopuri care nu sînt tehnologice. Cu cît raţionalitatea tehnologică, despuiată de caracterul său exploatator, determină producţia socială, cu atit depinde mai mult de conducerea politică, de efortul colectiv depus în vederea unei existenţe pacificate, cu scopurile ce şi le propun indivizii liberi.

„Pacificarea existenţei” nu preconizează vreo acumulare de putere, ci, mai curînd, contrariul. Pace şi putere, libertate şi putere, Eros şi putere pot fi contrarii ! Mă voi strădui acum să arăt că reconstruirea bazei materiale a societăţii poate aduce după sine – cît priveşte pacificarea – *o reducere* (atît calitativă cît şi cantitativă) a puterii, pentru a crea condiţii temporale şi spaţiale favorabile dezvoltării productivităţii sub imbolduri autonome. Conceptul unei astfel de schimbări a trăsăturilor puterii constituie un motiv puternic în teoria dialectică.

În măsura în care scopul pacificării determină Logos-ul tehnicii, el modifică relaţia dintre tehnologie şi obiectul ei iniţial, natura. Pacificarea presupune dominarea naturii, iar natura este şi rămîne obiectul opus unui subiect în plină dezvoltare. Există, însă, două moduri de dominare: unul represiv şi altul eliberator. Acesta din urmă implică reducerea mizeriei, a violenţei şi a cruzimii. în natură ca şi în istorie, lupta pentru existenţă este semn de sărăcie, de suferinţă şi de lipsuri. Acestea sînt însuşirile materiei oarbe, ale imperiului nemijlocirii în care viaţa îşi îndură existenţa în mod pasiv. încetul cu încetul, imperiul acesta va fi mediatizat în cursul transformării istorice a naturii: el devine parte a lumii umane şi în acest sens caracterele naturii sînt caractere istorice. În procesul

civilizaţiei, natura încetează de a fi simplă natură în măsura în care lupta dintre puterile oarbe este înţeleasă şi dominată în lumina libertăţii

Istoria este negarea naturii. Ceea ce nu este decît natură este învins şi recreat de puterea Raţiunii. Concepţia metafizică conform căreia natura se realizează în istorie scoate în evidenţă limitele neînvinse ale Raţiunii. Ea le proclamă drept limite istorice – ca o sarcină ce urmează a fi împlinită sau, mai bine zis, întreprinsă. Dacă natura ca atare constituie un obiect raţional şi legitim al ştiinţei, atunci ea este totodată şi obiectul legitim nu numai al Raţiunii ca putere, ci şi al Raţiunii ca libertate; nu numai al dominaţiei, ci şi al eliberării. Odată cu apariţia omului ca *animal raţionale* – capabil să transforme natura în concordanţă cu facultăţile, sale mintale şi cu capacităţile materiei – tot ce nu este decît natură, fiind sub-raţio- nal, dobîndeşte un statut negativ şi devine un domeniu pe care Raţiunea urmează să-l cuprindă şi să-l organizeze.

în măsura în care Ratiunea reuseste să supună materia normelor şi scopurilor raţionale, orice existenţă subraţională apare ca lipsă şi deficienţă, iar sarcina istorică constă în reducerea acestora. Suferinţa, violenţa şi distrugerea sînt totodată categorii ale realităţii naturale şi ale realităţii umane, ale unui univers ne-putincios şi nemilos. Concepţia înspăimîntă- toare conform căreia viaţa sub-raţională a naturii este menită să rămînă pe veci un asemenea univers nu este nici filozofică, nici ştiinţifică; ea a fost expusă de o autoritate diferită:

„Atunci cînd societatea pentru protecţia

Conceptul hegelian al libertăţii presupune conştiinţa (în terminologia lui Hegel: conştiinţa de sine). Prin urmare, natura nu se poate niciodată „realiza“ ea însăşi.

animalelor (menită să împiedice acte de cruzime) a solicitat sprijinul Papei, acesta l-a refuzat sub pretextul că omul nu are datoria să ajute ani

Dar în măsura în care ea este **în** sine negativă (adică incompletă în propria ei existenţă), transformarea istorică a naturii de către om, fiind biruirea acestei nega- tivităţi, constituie eliberarea naturii. Sau, reluînd terminologia hegeliană, natura este, în esenţa ei, nenaturală, adică „spirit“.

malele şi că maltratarea lor nu este un păcat, pentru că ele nu au suflet

“

§§.

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

Materialismul, care nu este viciat de **o** astfel de folosire abuzivă în scopuri ideologice a sufletului, are o concepţie mai universală şi mai realistă despre mîntuire. El admite existenţa iadului numai într-un loc precis, aici pe pămînt şi afirmă că acest iad a fost făurit de Om (şi de Natură). O parte a acestui iad este şi maltratarea animalelor – fapta unei societăţi umane a cărei raţionalitate continuă să fie iraţionalul.

Orice fericire şi bucurie purcede din abilitatea de a transcende Natura – transcendere în care însăşi dominarea Naturii este subordonată eliberării şi pacificării existenţei. Orice linişte, orice desfătare este rezultatul *medierii* constiente, al autonomiei şi contradicţiei. Glorificarea naturalului ţine de ideologia care apără o societate nenaturală în lupta ei împotriva eliberării. Ponegrirea controlului naşterilor constituie un exemplu grăitor. În anumite regiuni înapoiate ale lumii se consideră „natural" ca rasele negre să fie subordonate albilor, cîinii să fie pe ultimul loc şi afacerile să meargă înainte. Este de asemenea natural ca peştii cei mari să-i înghită pe cei mici – deşi s-ar putea ca peştilor mici să nu li se pară natural. În virtutea puterii cognitive şi transformatoare a Raţiunii, civilizaţia produce mijloacele pentru eliberarea Naturii de propria-i brutalitate, de propria-i insuficienţă, de propria-i orbire. Raţiunea nu poate îndeplini această funcţie decît ca raţionalitate post-tehnologică, în cadrul căreia tehnica este ea însăşi instrumentul pacificării, „organon"-ul „artei de a trăi". Funcţia

---

[0] Citat după Bertrand Russell, *Unpopular Essays,* Simon and Schuster, 1950, New York, **p. 76.**

Raţiunii converge atunci cu funcţia *Artei.*

Concep ţia greacă despre afinităţile dintre artă şi tehnică poate servi ca ilustrare preliminară. Artistul posedă ideile care, fiind cauze finale, călăuzesc crearea anumitor lucruri, după cum inginerul posedă ideile care, fiind şi ele cauze finale, permit construirea unei maşini. De exemplu, ideea unui adăpost destinat omului determină construirea unei case de către arhitect; ideea unei uriaşe explozii nucleare determină construcţia unui aparat menit să servească acestui scop. Scoaterea în evidenţă a relaţiei esenţiale dintre artă şi tehnică subliniază *raţionalitatea* specifică **a** artei.

Ca şi tehnologia, arta creează un nou univers de gîndire şi practică în sînul celui existent şi ostil acestuia. Contrar universului tehnic, însă, universul artei este cel al iluziei, al aparenţei *(Schein)*. Totuşi, aparenţa aceasta este o asemănare cu o realitate care există ca ameninţarea şi promisiunea realităţii statornicite. în felurite forme de mascare şi de tăcere, universul artistic este organizat de imaginile unei vieţi fără de spaimă – în mască şi tăcere pentru că arta nu are puterea să creeze această viaţă şi nici măcar puterea să o reprezinte adecvat. Şi totuşi, adevărul neputincios şi iluzoriu al artei (care nu a fost niciodată mai neputincios şi mai iluzoriu decît azi, cînd a devenit un ingredient omniprezent al societăţii administrate) dovedeşte validitatea imaginilor sale. Cu cît societatea devine mai făţiş iraţională, cu atîL creşte rationalitatea universului artistic.

Civilizaţia tehnologică stabileşte o relaţie specifică între artă şi tehnică. Am mentionat mai sus ideea unei răsturnări a

Legii celor Trei Stadii şi a unei „revalidări“ a metafizicii pe haza transformării stiintifice şi tehnice a lumii. Aceeaşi idee se poate extinde acum asupra relaţiei dintre ştiinţă-tehnologie şi artă. Raţionalitatea artei şi capacitatea ei de a „proiecta“ existenţa, de a defini posibilităţi încă nerealizate ar putea fi considerate atunci ca *validate de şi funcţionând în transformarea ştiinţifică-tehnologică a lumii.* În loc de a fi sluga aparatului statornicit, înfrumuseţîndu-i atît mizeria cît şi afacerile, arta ar deveni o tehnică de distrugere a acestor afaceri şi a acestei mizerii.

Raţionalitatea tehnologică a artei pare a fi caracterizată de o „reducţie“ estetică:

„Arta este capabilă să reducă aparatul de care aparenţa exterioară are nevoie pentru a se menţine – reducere în limitele căreia exteriorul poate deveni manifestarea spiritului şi a libertăţii
“

****
****
.

După Hegel, arta reduce contingenţa imediată în care există un obiect (sau o totalitate de obiecte) la o stare în care obiectul îmbracă forma şi calitatea libertătii. Această transformare este o

---

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

reducţie pentru că statutul contingenţei îndură exigenţe care îi sînt exterioare şi care se opun realizării sale libere. Aceste exigenţe alcătuiesc un „aparat“ în măsura în care sînt nu numai naturale, ci şi supuse transformării şi evoluţiei libere şi raţionale. Astfel, transformarea artistică violentează obiectul natural, dar şi acesta este opresiv; transformarea estetică este aşadar eliberare.

Reducţia estetică apare în transformarea tehnologică a Naturii de cîte ori şi dacă reuşeşte să lege dominaţia de eliberare, orientînd dominaţia către eliberare. în cazul acesta, cucerirea Naturii reduce orbirea, cruzimea şi rodnicia Naturii – ceea ce implică şi reducerea ferocităţii omului faţă de Natură. A lucra pămîntul sau a-l distruge, a extrage resursele naturale sau a le irosi prin exploatare, a rări o pădure sau **a** despăduri sînt fapte cu totul deosebite sub raport calitativ. Sărăcia, boala şi creşterea canceroasă sînt rele totodată naturale şi umane; **a** le reduce şi a le înlătura înseamnă a elibera viaţa. Civilizaţia a înfăptuit această transformare eliberatoare în grădinile, parcurile, rezervaţiile ei. Dar în afara acestor zone mici, protejate, ea a tratat Natura aşa cum l-a tratat şi pe om – ca pe un instrument al productivităţii distructive.

Categoriile estetice s-ar integra în tehnologia pacificării în măsura în care maşina productivă ar fi construită avîndu-se în vedere jocul liber al facultăţilor. Dar, contrar tuturor concepţiilor greşite despre „Erosul tehnologic” şi altor concepţii similare, „munca nu poate deveni un joc”. Această constatare făcută de Marx

’ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik,* în *Sämtliche Werke,* Glokner, vol. *12,* **p.** *217.*

exclude în modul cel mai strict toate interpretările romantice despre „abolirea muncii”. în civilizaţia industrială înaintată, ideea unei Epoci de Aur este tot atît de ideologică – dacă nu şi mai mult – ca în Evul mediu. Căci lupta omului cu Natura este tot mai mult lupta cu societatea lui, ale cărei puteri asupra individului devin mai „raţionale” şi deci mai necesare ca oricînd. Dacă imperiul necesităţii ar dăinui, organizarea sa în vederea unor scopuri calitativ deosebite ar schimba nu numai modul ci şi volumul producţiei socialmente necesare. Iar această schimbare ar afecta pe agenţii umani ai producţiei, precum şi nevoile lor:

„Timpul liber… îl transformă, fireşte, pe posesorul său într-un alt subiect, şi tocmai în această calitate de alt subiect intră el apoi în procesul nemijlocit de producţie
”

Am scos adesea în relief caracterul istoric al nevoilor omenesti. Intr-o societate liberă şi raţională, aflată deasupra nivelului animal, pînă şi nevoile vitale sînt altele decît cele produse în şi pentru o societate iraţională şi lipsită de

libertate.

Odată mai mult, conceptul de „reducţie” ilustrează deosebirea.

În zilele noastre, lipsurile nu au fost înlăturate decît în sectoare mici ale societăţii industriale înaintate. Prosperitatea acestora ascunde iadul dinăuntru şi dinafară. Ea generează de asemenea o productivitate represivă şi „false nevoi”. Ea este represivă în aceeaşi măsură în care promovează satisfacerea unor nevoi care îl obligă pe om să gonească pentru a nu se lăsa depăşit de colegi, sau de o uzură prematură deşi prevăzută, pentru a se bucura de privilegiul de a nu-şi pune mintea la contribuţie, muncind cu şi pentru mijloace de distrugere. Confortul evident creat de acest mod de producţie, ba chiar sprijinul ce-l acordă unui sistem de dominaţie aducător de profituri, înlesnesc transplantarea acestuia în regiuni mai înapoiate, în care instaurarea lui continuă să reprezinte totuşi un imens progres sub raport tehnic şi uman.

Strînsa corelaţie dintre „know-how”-ul tehnic şi cel al manipulărilor politice, dintre o productivitate şi o dominaţie deopotrivă de rentabile, împrumută victoriei repurtate asupra lipsurilor armele capabile să îngrădească eliberarea. în ţările supradezvoltate, această îngrădire se datorează, într-o mare măsură, simplei *cantităţi* de bunuri, servicii, munci şi distracţii. O schimbare calitativă pare aşadar să presupună o schimbare *cantitativă* a nivelului de trai înaintat, anume o *reducere* a *supradezvoltării.*

Dacă scopul urmărit este pacificarea,

K. Marx, *Bazele criticii economiei politice,* voi. **II,** Editura politică, Bucureşti, **1974, p. 194.**

nivelul de trai atins în majoritatea regiunilor industriale înaintate nu constituie un model de dezvoltare potrivit. Ţinînd seama de ceea ce a făcut acest nivel din Om şi din Natură, este cazul să ne întrebăm din nou dacă merită sacrificiile aduse pentru apărarea lui. Această întrebare îşi are rostul din clipa în care „societatea abundenţei” a devenit o societate a permanentei mobilizări împotriva pericolului anihilării, vînzarea mărfurilor mergînd paralel cu abrutizarea, perpetuarea muncii grele şi extinderea frustrării.

În aceste împrejurări eliberarea de societatea abundenţei nu înseamnă a reveni la o sărăcie sănătoasă şi robustă, la inocenţă şi simplitate. Dimpotrivă, înlăturarea risipei rentabile ar spori bogăţia socială susceptibilă de a fi distribuită, iar încetarea mobilizării permanente ar reduce nevoia socială de a refuza individului satisfacţiile la care are dreptul – refuzuri compensate azi prin cultul utilităţii, puterii şi ordinei.

Astăzi, în statul prosperităţii şi al pregătirilor militare, însuşirile umane ale unei existenţe pacificate par asociale şi antipatriotice: refuzul opus cruzimii, spiritului gregar, brutalităţii; refuzul de a se supune tiraniei majorităţii; mărturisirea fricii şi a slăbiciunii (care ar fi reacţia cea mai raţională faţă de această societate I); o inteligenţă scîrbită de tot ceea ce se comite; participarea la acţiuni de protest şi refuz, chiar dacă sînt ridiculizate şi rămîn ineficiente. Aceste manifestări de umanitate vor fi şi ele deformate de compromisuri necesare, de nevoia de a se feri, de a-i putea înşela pe înşelători, de a trăi şi de a gîndi în ciuda lor. în societatea totalitară, comportarea

oamenilor tinde să devină „evazionistă“, urmînd astfel sfatul lui Samuel Beckett: „Nu aştepta să fii urmărit pentru a te ascunde“.

Această demisie personală a energiei mintale şi fizice de la activităţile şi atitudinile impuse de societate este, însă, la îndemîna unui număr de oameni foarte redus; ea constituie numai un aspect inconsecvent al reorientării energiei menite să premeargă pacificarea. Dincolo de sfera personală, autodeterminarea presupune o energie liberă disponibilă, nerisipită în activităţi (materiale şi mintale) impuse. Liberă şi în sensul că nu trebuie să fie canalizată spre îndeletniciri cu mărfuri şi servicii care îl satisfac pe individ, împiedicîndu-l totodată să dobîndească o existenţă proprie sau să folosească posibilităţi pe care satisfacţia lui le respinge. Confortul, afacerile şi siguranţa postului ocupat constituie un exemplu general de mulţumire înrobitoare în- tr-o societate care se pregăteşte pentru şi împotriva unei nimiciri nucleare. A elibera energia de operaţiile necesare menţinerii prosperităţii distructive înseamnă a reduce gradul înalt de aservire, pentru a le îngădui oamenilor să dezvolte raţionalitatea capabilă să le asigure o existenţă pacificată.

Un nivel de trai nou, adaptat pacificării existenţei, presupune şi o scădere a populaţiei viitoare. Este lesne de conceput, este chiar raţional, ca civilizaţia industrială să considere legitimă masacrarea a milioane de oameni în timp de război, precum şi sacrificarea zilnică a tuturor celor lipsiţi de ajutor şi ocrotire, dar să fie cuprinsă de scrupule morale şi religioase atunci cînd este vorba de limitarea naşterilor într-o societate care şi

azi mai este organizată în vederea uciderii planificate în numele Intereselor Naţionale şi a privării neplanificate de viaţă în numele unor interese particulare. Scrupulele acestea sînt înţelese şi raţionale pentru că o astfel de societate are nevoie de un număr mereu crescînd de clienţi şi de suporteri; capacitatea excedentară, mereu reînnoită, trebuie să fie bine folosită.

Totuşi, cerinţele producţiei de masă rentabile nu coincid neapărat cu cele ale omenirii. Problema nu constă numai (şi poate nici măcar în mod primordial) în a hrăni şi a aproviziona o populaţie crescîndă; este vorba, în primul rînd, de număr, de simpla cantitate. Acuzarea adusă de Stefan George, acum o jumătate de veac – „Numărul vostru singur constituie o crimă!” – este mai mult decît o licenţă poetică.

Criminală este societatea în care creşterea populaţiei duce la o luptă tot mai aprigă pentru existenţă, deşi aceasta ar putea fi uşurată. Nevoia de mai mult „spaţiu vital” se manifestă nu numai la nivelul agresivităţii internaţionale, ci şi *în sinul* unei naţiuni. Aici, expansiunea a pătruns în intimitatea vieţii particulare, sub toate formele colaborării profesionale, convieţuirii şi distracţiilor, împiedicînd izolarea care-i permite individului, faţă în faţă cu el însuşi, să chibzu- iască, să cerceteze, să găsească un răspuns. Această viaţă particulară – singura condiţie care,
întemeindu-se pe satisfacerea nevoilor vitale, poate conferi un sens libertăţii şi independenţei de gîndire, – a devenit de mult marfa cea mai costisitoare şi este accesibilă numai bogătaşilor (care, dealtfel, nu o folosesc). Şi în această

privinţă „cultura” îşi dezvăluie originea şi privilegiile feudale. Ea nu se poate democratiza decît prin abolirea democraţiei de masă, adică atunci cînd societatea va reuşi să restaureze prerogativele vieţii particulare, acordîndu-le tuturor şi garantîndu-le fiecăruia.

Refuzului libertăţii, chiar a posibilităţii libertăţii îi corespunde acordarea anumitor libertăţi, dacă acestea vin în ajutorul represiunii. Este înfricoşător modul cum îi este îngăduit populaţiei să tulbure liniştea, acolo unde mai domnesc liniştea şi pacea, să se dedea unor manifestări penibile, să pocească totul, să dea dovadă de o familiaritate respingătoare şi să jignească bunacuviinţă. Este înfricoşător, pentru că exprimă străduinţa legală, ba chiar organizată, de a încălca drepturile aproapelui şi de a-i aboli autonomia pînă şi într-o sferă de existenţă restrînsă şi modestă. în ţările supradez- voltate, o parte tot mai mare a populaţiei alcătuieşte o masă enormă de oameni în stare de captivitate; această captivitate nu le este impusă de vreun regim totalitar, ci de desfrînarea concetăţenilor, ale căror mijloace de distracţie şi reconfortare îi silesc să îndure zgomotul, înfăţişarea şi mirosurile lor.

Este oare îndreptăţită o societate incapabilă de a apăra viaţa particulară a individului pînă şi între cei patru pereţi ai lui să proclame în mod legitim că respectă individul şi că este o societate liberă? O societate liberă, în mod cert, este definită de mai multe realizări, şi de realizări mai fundamentale decît autonomia particulară. Şi, totuşi, dacă aceasta din urmă lipseşte, sînt viciate instituţiile cele mai manifeste ale libertăţii economice şi

politice, căci libertatea este lipsită de rădăcinile ei adînci. Socializarea **ma**

sivă începe acasă, oprind dezvoltarea conştiinţei şi moralităţii. Dobîndirea autonomiei cere condiţii susceptibile de a reînvia dimensiunile reprimate ale experienţei; eliberarea acestora cere, la rîndul ei, reprimarea nevoilor şi satisfacţiilor heteronome care organizează viaţa în această societate. Cu cît vor fi devenit mai mult nevoi şi satisfacţii ale individului, cu atît mai mult va apărea reprimarea lor sub forma unei privări fatale. Dar tocmai acest caracter fatal ar putea crea prima premisă subiectivă a schimbării calitative – anume, *redefinirea nevoilor.*

Iată un exemplu (din nefericire fantastic): simpla lipsă a tuturor mijloacelor de publicitate şi de îndoctrinare prin informaţii şi distracţii l-ar cufunda pe individ într-un gol traumatizant în care ar avea posibilitatea să-şi pună întrebări, să chibzuiască, să se cunoască pe sine (sau, mai bine zis, negarea sa), precum şi societatea sa. Lipsit de falşii săi părinţi, lideri, amici şi reprezentanţi, ar trebui să-şi înveţe din nou abecedarul. Cuvintele şi frazele, însă, pe care le-ar alcătui s-ar ivi, poate, sub o formă cu totul nouă. La fel şi năzuinţele şi spaimele sale.

O astfel de situaţie ar fi, desigur, un coşmar insuportabil. în timp ce oamenii pot suporta producţia neîncetată de arme nucleare, căderi radioactive şi alimente contestabile, ei nu pot admite (tocmai din acest motiv!) să fie lipsiţi de distracţii şi de mijloace de instruire care îi fac capabili să reproducă aranjamentele pentru apărarea şi/sau distrugerea lor. Dacă televiziunea şi alte mijloace de comunicaţie de masă ar înceta să funcţioneze, s-ar putea realiza ceea ce nu

au putut săvîrşi contradicţiile imanente capitalismului – dezintegrarea sistemului. Producţia de nevoi represive a devenit demult un element al unei munci socialmente necesare – necesară în sensul că fără ea modul de producţie nu s-ar putea menţine. Nu este vorba aici nici de probleme de psihologie, nici de probleme de estetică, ci de baza materială a dominaţiei.

CONCLUZIE

Societatea unidimensională avansată modifică relaţia dintre raţional şi iraţional. Comparat cu aspectele demenţiale şi fantastice ale raţionalităţii ei, imperiul iraţionalului se preface în domeniul raţionalităţii autentice – al ideilor capabile să promoveze „arta de a trăi”. Dacă societatea existentă administrează toate comunicaţiile normale, validîndu-le sau invalidîndu-le conform cerinţelor sociale, valorile străine acestor cerinţe s-ar putea să nu aibă altă cale de comunicare decît cea anormală a ficţiunii. Dimensiunea estetică şi-a păstrat o libertate de exprimare care îngăduie scriitorilor şi artiştilor să le spună oamenilor şi lucrurilor pe nume – să numească ceea ce altminteri nu ar putea fi numit.

Adevărata înfăţişare a epocii noastre se dezvăluie în romanele lui Samuel Beckett;

istoria ei adevărată este scrisă în piesa lui Rolf Hochhut, *Vicarul.* Aici nu mai vorbeşte imaginaţia, ci Raţiunea, într-o realitate care justifică şi iartă orice – cu excepţia păcatului împotriva spiritului ei. Imaginaţia abdică în faţa acestei realităţi care ajunge la nivelul ei, ba chiar o depăşeşte. Auschwitz continuă să existe – nu în amiatirea noastră, ci în feluritele realizări ale omului: zborurile spaţiale, rachetele, rachetele teleghidate, „labirintul de sub Snack Bar”, frumoasele uzine electronice, atît de curate şi de igienice, cu rondurile lor de flori, gazele otrăvitoare, care nici nu sînt prea dăunătoare pentru om. Acesta este cadrul în care au loc măreţele cuceriri umane pe tărîmul ştiinţei, medicinii şi tehnologiei; străduinţele ce se depun pentru a salvgarda şi a îmbunătăţi viaţa sînt singura făgăduinţă de care ne putem bucura în acest dezastru. Omul jonglează cu posibilităţi fantastice; ştie să acţioneze cu conştiinţa împăcată, *contra naturam,* să facă experienţe asupra omului şi lucrurilor, să prefacă iluziile în realităţi şi ficţiunea în adevăr; toate acestea arată în ce măsură imaginaţia a devenit un instrument de progres. Societatea existentă abuzează sistematic de acest instrument ca şi de atîtea altele. Devenind un promotor al politicii, determinînd şi stilul acesteia, imaginaţia, atunci cînd manipulează cuvintele, depăşeşte cu mult *Alice în Ţara minunilor,* făcînd din sens nonsens, şi din nonsens sens.

Domenii altădată antagoniste se contopesc pe tărîmul tehnic şi politic; magia şi ştiinţa, viaţa şi moartea, bucuria şi mizeria. Frumosul îşi dezvăluie faţa înspăimîntătoare în uzinele nucleare ce se află pe primul plan, iar laboratoarele

devin „parcuri industriale” aşezate într-un peisaj plăcut; cartierul general al apărării civile expune „un adăpost luxos împotriva bombelor atomice” cu o mochetă („moale”!), fotolii confortabile, aparat de televiziune şi jocuri: „în timp de pace el poate fi folosit drept livingroom pentru toată familia (sic!), iar în timp de război drept adăpost al familiei împotriva căderilor radioactive”[1]. Conştiinţa nu se revoltă faţă de astfel de orori şi le admite chiar ca fireşti, pentru că aceste realizări sînt: a) perfect raţionale în concepţiile orînduirii actuale; b) simbolurile iscusinţei şi puterii umane, dincolo de limitele tradiţionale ale imaginaţiei.

Contopirea respingătoare dintre estetică şi realitate desminte sistemele filozofice care opuneau imaginaţia „poetică” Raţiunii ştiinţifice şi empirice. Progresul tehnologic este însoţit de o raţio-

[1] După *The New York Times,* din 11 noiembrie 1960, expus la *Civil Defense Headquarters,* New York, Lexington Ave. şi Fifty-Fifth street.

nalizare, ba chiar realizare crescîndă a imaginarului. Arhetipurile groazei şi ale bucuriei, ale războiului şi ale păcii îşi pierd caracterul lor oribil. Apariţia lor în viaţa de toate zilele a indivizilor nu mai înseamnă apariţia unor forţe iraţionale – avatarurile lor moderne sînt elemente ale dominaţiei tehnologice şi sînt supuse acesteia.

Restrîngînd, ba chiar desfiinţînd spaţiul romantic al imaginaţiei, societatea a silit-o pe aceasta să-şi exercite puterea pe un nou tărîm, unde imaginile ei sînt transpuse în posibilităţi şi proiecte istorice. Transpunerea este tot atît de proastă şi de schimonosită ca şi societatea care o face. Separată de imperiul producţiei materiale şi al nevoilor

materiale, imaginaţia a fost un simplu joc lipsit de orice putere în imperiul necesităţii, îndatorat numai unei logici fantastice şi unui adevăr fantastic. Atunci cînd progresul tehnic pune capăt acestei separaţii, el încarcă imaginile cu propria sa logică şi propriul său adevăr; el reduce capacităţile libere ale spiritului. Totodată, însă, reduce şi distanţa dintre imaginaţie şi Raţiune. Cele două facultăţi antagoniste devin interdependente pe o bază comună. Ţi- nînd seama de posibilităţile civilizaţiei industriale înaintate, oare nu orice joc al imaginaţiei operează cu posibilităţi tehnice care pot fi testate sub raportul şanselor lor de realizare? Ideea romantică a unei „ştiinţe a Imaginaţiei" pare să dobîndească un caracter tot mai empiric.

Caracterul ştiinţific şi raţional al Imaginaţiei a fost recunoscut de mult în matematică şi în ipotezele şi experimentele ştiinţelor fizice. Tot astfel este admis şi de psihanaliză, care în teorie se întemeiază pe acceptarea raţionalităţii specifice a iraţionalului ; înţeleasă şi îndreptată într-o nouă direcţie, imaginaţia devine o forţă terapeutică. Dar această forţă terapeutică poate mult mai mult decît să vindece nevroza. Iată ce spune nu un poet, ci un om de ştiinţă:

„0 întreagă psihanaliză materială ne poate ... ajuta să ne vindecăm de imaginile noastre sau,
măcar, să îngrădim influenţa lor. Putem atunci nădăjdui. .. să facem *imaginaţia fericită;* cu alte cuvinte, să-i împăcăm conştiinţa dîndu-i toate mijloacele ei de exprimare, toate imaginile materiale care se ivesc în *visele naturale,* în activitatea onirică normală. A face imaginaţia fericită, a-i acorda întreaga ei exuberanţă înseamnă tocmai a-i da adevărata ei

funcţie de antrenament psihic“[2].

Imaginaţia nu a rămas imună la procesul de reificare. Sîntem stăpîniţi de imaginile noastre şi suferim din pricina lor. Psihanaliza a înţeles acest lucru şi îi cunoaşte consecinţele. Totuşi, „a da imaginaţiei toate mijloacele ei de exprimare” ar însemna un regres. Indivizii mutilaţi (mutilaţi pînă şi în puterea lor de imaginaţie) ar organiza şi ar distruge şi mai multe lucruri decît le este îngăduit acum. O asemenea descătuşare ar constitui groaza însăşi – nu prăbuşirea culturii, ci exerciţiul neînfrînt al tendinţelor ei cele mai represive. Raţională este imaginaţia care poate deveni apriori-ul reconstruirii şi reorientării aparatului productiv către o existenţă pacificată, către o viaţă lipsită de teamă. Iar aceasta nu poate fi niciodată imaginaţia celor ce sînt stăpîniţi de imaginile dominaţiei şi ale morţii.

A elibera imaginaţia astfel încît să i se poată da toate mijloacele de exprimare presupune reprimarea a mult din ceea ce este astăzi liber şi perpetuează o societate represivă. Iar o asemenea răsturnare nu este o chestiune de psihologie sau etică, ci de politică (în înţelesul pe care l-am dat acestui termen în tot cuprinsul lucrării) :• practica în cadrul căreia sînt dezvoltate, definite, sprijinite şi modificate institutiile societale fundamentale. Ea este practica indivizilor, indiferent de organizarea lor. Astfel, se cuvine să ne mai întrebăm o dată: cum ar putea oare indivizi manipulaţi – care, prefăcîndu-şi mutilarea în libertăţi şi

a Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel,* P.U.F., Paris, **1953, p.** 18 (sublinierile sînt ale autorului). satisfacţii proprii, au reprodus-o pe scară largă – să se elibereze totodată de ei înşişi şi de stăpî- nii lor? Putem oare

concepe ruperea acestui cerc vicios?

Cînd vrem să răspundem la această întrebare, dificultatea, în mod paradoxal, nu constă în a concepe *instituţii* societale noi. Societăţile statornicite modifică ele înseşi (sau au şi modificat) instituţiile fundamentale în sensul unei planificări mai accentuate. Întrucît dezvoltarea şi folosirea tuturor resurselor disponibile pentru satisfacerea universală a nevoilor vitale constituie condiţia prealabilă a pacificării, ea este incompatibilă cu prioritatea intereselor particulare care stau în calea atingerii acestui scop. Schimbarea calitativă depinde de planificarea întregului împotriva acestor interese, iar o societate liberă şi raţională poate să apară numai pe această bază.

Instituţiile în cadrul cărora pacificarea poate fi concepută se opun astfel împărţirii tradiţionale în forme de guvernare autoritare sau democratice, centralizate sau liberale. în zilele noastre, a te opune planificării centralizate în numele unei democraţii liberale – care în realitate este negată – înseamnă a acorda un sprijin ideologic intereselor represive. Obţinerea unei autentice autodeterminări individuale depinde de un control social eficient asupra producerii şi distribuirii bunurilor de importanţă vitală (în funcţie de nivelul de civilizaţie atins, material şi spiritual).

Criteriul, principiul călăuzitor unic al planificării şi dezvoltării resurselor disponibile în folosul tuturor, va fi raţionalitatea tehnologică eliberată de caracterul ei exploatator. Autodeterminarea în producerea şi distribuirea produselor şi serviciilor de importanţă vitală ar da naştere la risipă. Este vorba aici de muncă tehnică, şi, ca atare, ea reduce truda fizică şi mintală. în domeniul

acesta, controlul centralizat este raţional dacă stabileşte premisele autodeterminării judicioase. Aceasta va putea fi atunci eficientă în propriul ei domeniu – în deciziile care implică producerea şi distribuirea surplusului economic, şi pe planul existenţei individuale.

în orice caz, îmbinarea autorităţii centralizate cu democraţia directă este supusă unor infinite variaţii, în funcţie de gradul de dezvoltare. Autodeterminarea va fi reală în măsura în care masele se vor transforma în indivizi eliberaţi de orice propagandă, îndoctrinare şi manipulare, capabili să cunoască şi să înţeleagă faptele şi să evalueze alternativele. Cu alte cuvinte, societatea va fi raţională şi liberă în măsura în care va fi organizată, sprijinită şi reprodusă de un Subiect istoric esenţialmente nou.

în faza de dezvoltare actuală a societăţii industriale înaintate, această necesitate este negată atît de sistemul material, cît şi de cel cultural. Puterea şi eficienţa acestui sistem, identificarea totală a spiritului cu faptele, a gîndirii cu comportamentul cerut, a aspiraţiilor cu realitatea se opun apariţiei unui Subiect nou. Aceiaşi factori se opun şi ideii că înlocuirea controlului actual asupra procesului de producţie prin „controlul de jos” va însemna o schimbare calitativă. Ideea aceasta era (şi este) legitimă acolo unde cei ce muncesc erau (şi continuă să fie) negarea vie şi condamnarea societăţii existente. Acolo, însă, unde aceste clase au devenit un sprijin al modului de trai existent, ascensiunea lor pînă la postul de control ar prelungi existenţa acestui mod de trai, într-o nouă montare.

Totuşi, toate faptele confirmă teoria

critică a acestei societăţi şi a fatalei ei dezvoltări: iraţio- nalitatea crescîndă a întregului; risipa şi restricţiile în calea productivităţii; nevoia unei expansiuni agresive; permanenta ameninţare de război; exploatarea intensificată; dezumanizarea. Iar toate acestea arată care este alternativa istorică: folosirea planificată a resurselor pentru satisfacerea nevoilor vitale cu un minim de trudă, transformarea loisir-ului în timp liber, pacificarea luptei pentru existenţă.

Numai că toate faptele şi alternativele se află în faţa noastră ca nişte fragmente care nu se îmbină, ca o lume alcătuită din obiecte mute fără un subiect, fără practica ce ar mişca aceste obiecte într-o direcţie nouă. Teoria dialectică nu este negată, dar ea nu poate oferi remediul. Ea nu poate fi pozitivă. Mai clar, concepţia dialectică, înţelegînd faptele date, le transcende. în aceasta şi constă adevărul ei. Ea determină posibilităţile istorice, chiar necesităţile istorice; dar realizarea lor poate avea loc numai într-o practică corespunzătoare acestei teorii, iar în prezent practica nu-i corespunde.

Din motive teoretice cît şi empirice, concepţia dialectică îşi exprimă lipsa de speranţă. Pentru ea istoria este realitatea umană, iar contradicţiile din sînul ei nu explodează de la sine. Conflictul dintre dominatia ultramodernă şi aducătoare de profituri, pe de o parte, şi realizările care promovează autodeterminarea şi pacificarea, pe de alta, tinde să devină atît de flagrant, încît nu poate fi negat, dar poate să rămînă un conflict aducător de profituri şi uşor de manipulat, căci pe măsură ce creşte dominaţia tehnologică asupra naturii creşte şi dominaţia omului asupra omului. Iar această dominaţie reduce li-

bertatea, care este un *apriori* necesar al eliberării. Este vorba aici de libertatea de cuget în singurul înţeles pe care-l poate dobîndi într-o societate manipulată: anume, a fi conştient de productivitatea ei represivă, a resimţi nevoia absolută de a se smulge din acest tot. Dar tocmai nevoia aceasta absolută nu prevalează acolo unde ar putea deveni motorul unei practici istorice, cauza eficientă a unei schimbări calitative. Fără această forţă materială, chiar şi conştiinţa cea mai lucidă rămîne neputincioasă.

Oricît de evident s-ar manifesta caracterul iraţional al acestui tot, cît şi necesitatea unei schimbări, nu ajunge niciodată să ne dăm seama de această necesitate pentru a sesiza alternativele posibile. Faţă de eficienţa omniprezentă a sistemului de viaţă existent, alternativele la el au apărut mereu drept utopice. Nu ajunge să ne dăm seama de această necesitate şi de viciile stării de lucruri actuale nici măcar în stadiul cînd cuceririle ştiinţei şi nivelul productivităţii au eliminat trăsăturile utopice ale alternativelor – mai de grabă realitatea existentă fiind utopică decît contrariul ei.

Înseamnă oare aceasta că teoria critică a societăţii abdică în favoarea unei sociologii empirice care, respingînd orice călăuză teoretică în afara uneia metodologice, este victima sofismelor unei concreteţi nepotrivite şi îndeplineşte o menire ideologică proclamînd abolirea tuturor judecăţilor de valoare? Sau îşi dovedesc oare conceptele dialectice o dată mai mult adevărul, înţelegînd propria lor situaţie ca pe aceea a societăţii pe care o analizează? Răspunsul se impune dacă abordăm teoria critică prin punctul ei cel mai vulnerabil – nereuşita ei de a

pune în evidenţă tendinţele eliberatoare *în sinul* societăţii existente.

Atunci cînd s-a născut teoria critică a societăţii, ea s-a aflat în prezenţa unor forţe reale (obiective şi subiective) în societatea existentă, care se mişcau (sau puteau fi îndreptate) spre înfiin- tarea unor institutii mai rationale şi mai libere prin desfiinţarea celor existente, devenite obstacole în calea progresului. Acestea au fost bazele empirice pe care s-a ridicat teoria, iar din aceste baze empirice a apărut ideea eliberării posibilităţilor *inerente* – dezvoltarea, altfel blocată şi deformată, a productivităţii, facultăţilor şi nevoilor materiale şi intelectuale. Fără manifestarea acestor forţe, critica societăţii ar rămîne raţională şi valabilă, dar va fi incapabilă să traducă raţionalitatea ei în termenii practicii istorice. Ce reiese de aici? Faptul că „eliberarea posibilităţilor inerente" nu mai exprimă în chip potrivit alternativa istorică.

Posibilităţile încătuşate ale societăţilor industriale înaintate sînt: dezvoltarea pe o scară mai largă a forţelor productive, extinderea stăpînirii asupra naturii, satisfacerea crescîndă a nevoilor unui număr tot mai mare de oameni, crearea unor nevoi şi facultăţi noi. Aceste posibilităţi, însă, se realizează treptat datorită unor mijloace şi instituţii care îşi desfiinţează potenţialul eliberator, iar acest proces afectează nu numai mijloacele, ci şi scopurile. Organizate într-un sistem totalitar, instrumentele productivităţii şi ale progresului determină nu numai utilizările actuale, ci şi pe cele posibile.

În faza cea mai înaintată a evoluţiei sale, dominaţia funcţionează ca

administrare, iar în zonele supradezvoltate ale consumului de masă, viaţa administrată devine viaţă bună a întregului, în apărarea căruia contrariile se unesc. Aceasta este forma pură a dominaţiei. Invers, negarea ei apare ca forma pură a negaţiei. Tot conţinutul pare a se reduce la o singură cerinţă abstractă – sfîrşi- tul dominaţiei, unica exigenţă cu adevărat re- volutionară şi evenimentul care ar valida realizările civilizaţiei industriale. În faţa respingerii ei eficiente de către sistemul existent, această negaţie apare sub forma neputincioasă din punct de vedere politic a „refuzului absolut” – refuz ce apare cu atît mai nerezonabil cu cît sistemul existent îşi măreşte productivitatea, uşurînd povara vieţii. Iată ce scrie Maurice Blanchot:

„Ceea ce refuzăm nu este lipsit nici de valoare, nici de însemnătate. Tocmai de aceea refuzul este necesar. Există o anumită raţiune pe care nu o mai acceptăm, o speranţă de înţelepciune care ne înspăimîntă, propuneri de conciliere şi împăcare cărora nu le vom da ascultare. S-a produs o ruptură. Am fost readusi la o sinceritate care nu mai tolerează complicitatea
”

Dacă însă caracterul abstract al refuzului este rezultatul reificării totale, refuzul trebuie totuşi să se întemeieze pe un motiv concret, căci reificarea nu este decît o iluzie. Din acelaşi motiv, unificarea contrariilor în sfera raţionalităţii teh-

nologice trebuie să fie, *în întreaga ei realitate,* o unificare iluzorie, care nu elimină nici contradicţia dintre productivitatea crescindă şi folosirea ei represivă, nici nevoia vitală de a rezolva această contradicţie.

Lupta menită să aducă soluţionarea nu mai poate însă îmbrăca formele tradiţionale. Tendinţele totalitare ale societăţii unidimensionale au făcut ca mijloacele şi căile tradiţionale de protest să devină ineficiente – poate chiar periculoase pentru că perpetuează iluzia suveranităţii populare. Iluzia aceasta cuprinde un miez de adevăr: „poporul”, care altădată era fermentul schimbărilor sociale, „s-a ridicat” pentru a deveni un ferment de coeziune socială. în aceasta – mai mult, poate, decît în redistribuirea averilor sau nivelarea claselor – constă noua stratificare ce caracterizează societatea industrială înaintată.

Totuşi, dedesubtul bazei populare conservatoare, se află substratul alcătuit din proscrişi şi „outsideri”, exploataţii şi persecutaţii de altă culoare şi de alte rase, şomerii şi cei care nu pot fi angajaţi. Ei trăiesc în afara procesului democratic; pentru ei, desfiinţarea condiţiilor şi instituţiilor intolerabile constituie problema cea mai urgentă şi mai reală. Astfel, opoziţia lor este revoluţionară, chiar dacă conştiinţa lor nu este. Opoziţia lor loveşte sistemul din afara lui şi de aceea nu poate fi deviată de către sistem; ea este o forţă elementară care violează regulile jocului, dezvălu- indu-i astfel dedesubturile trucate. Atunci cind se unesc invadînd străzile fără arme, fără protecţie, pentru a

---

„Le Refus”, în *Le **14** juillet,* no. 2, Paris, octombrie **1958.**

cere drepturile civile cele mai elementare, ei ştiu prea bine că vor înfrunta ciini, pietre, bombe, închisori, lagăre de concentrare, ba chiar moartea. Forţa lor se află în spatele oricărei demonstraţii politice în favoarea victimelor legii şi ordinii. Faptul că nu mai vor să respecte regulile jocului indică poate începutul sfîrşitului unei perioade.

Nimic nu ne lasă să prevedem un sfirşit fericit. Societăţile existente dispun de suficiente resurse economice şi tehnice pentru a îngădui anumite ajustări şi concesii în favoarea celor nedreptăţiţi, iar forţele lor armate sînt destul de bine echipate şi antrenate pentru a face faţă situaţiilor de urgenţă. Spectrul, însă, a reapărut inăuntrul şi în afara hotarelor societăţilor înaintate. Comparaţia facilă cu barbarii care ameninţă imperiul civilizaţiei pare totuşi să prefigureze rezultatul; a doua perioadă a barbariei poate prea bine să fie continuarea imperiului civilizaţiei însăşi. Dar şansa este că, în această perioadă, extremele istorice – constiinta cea mai evoluată a umanităţii şi forţa ei cea mai exploatată – se pot uni din nou. Dar aceasta este doar o şansă. Teoria critică a societăţii nu cuprinde concepte capabile să umple prăpastia dintre prezent şi viitor; nefăgăduind nimic şi neobţinînd succese, ea rămîne negativă. Astfel vrea să fie şi în viitor credincioasă celor care, fără de nădejde, şi-au dat şi îşi dau viaţa Marelui Refuz.

La începutul erei fasciste, Walter Benjamin scria:

„Nădejdea nu ne este dată decît de dragul celor desnădăjduiţi”.

ELIBERAREA
DE SOCIETATEA
ABUNDENŢE
I

§§§

§§§§§§§§§§§§

---

§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

Ca filozof incorigibil pentru care filozofia şi politica au devenit de nedespărţit, mă tem că va trebui astăzi să ţin aici o cuvîntare destul de filozofică, fapt pentru care vă cer indulgenţă. Noi dezbatem aici dialectica eliberării (de fapt, o expresie pleonastică, deoarece, după părerea mea, orice dialectică conţine momente ale eliberării), şi anume o eliberare nu numai în sens intelectual, ci, incluzînd spiritul şi corpul, o eliberare care cuprinde întreaga existenţă a omului. Să ne gîndim la Platon, la eliberarea de existenţa peşterii. Să ne gîndim la Hegel, la eliberare în sens de progres şi libertate în dimensiunea istorică. Gîndiţi-vă la Marx. În ce sens deci este orice dialectică eliberare? Ea este eliberare de un sistem represiv, rău, fals – fie că este un sistem organic, fie că este un sistem social, un sistem material sau unul intelectual; eliberare prin forţe care se dezvoltă în însuşi interiorul unui astfel de sistem. Acesta este punctul decisiv. Este vorba despre forţa eliberatoare a contradicţiei pe care o generează sistemul tocmai pentru că este un sistem rău, fals.

Folosesc aici în mod intenţionat concepte şi valori morale, filozofice, ca „rău“ şi „fals“, căci fără un scop obiectiv întemeiat şi orientat spre **o existenţă** umană liberă orice **eliberare rămine lipsită de sens; ea nu** ar putea **de**păş**i** **progresul** înăuntrul sclaviei. Cred că şi pentru Marx socialismul este ceva ce *trebuie* să fie. Această trăsătură normativă ţine de esenţa socialismului ştiinţific. Socialismul trebuie să fie; el

---

Cuvîntare ţinută la Congresul „Dialectica eliberării”, care a avut loc la Londra între 15 şi **30** iulie **1967.** Apărut iniţial în volumul *The Dialectics of Liberation,* Penguin Books, Londra, **1968.**

este – am putea spune – o necesitate biologică, sociologică şi politică. Este necesitate biologică întru- cît, după Marx, societatea socialistă va fi în armonie cu logosul integral al vieţii, cu posibilităţile esenţiale ale existenţei umane, şi aceasta nu numai din punct de vedere spiritual sau intelectual, ci şi organic.

Dar să trecem la situaţia noastră actuală. Cred că ne aflăm în fata unei situaţii istorice noi, întrucît astăzi este vorba de a ne elibera de o societate care funcţionează relativ bine, o societate bogată şi puternică. Problema în faţa căreia stăm nu este necesitatea eliberării de o societate săracă sau de o societate în destrămare şi nici, în primul rînd, de o societate teroristă, ci de o societate care dezvoltă într-o mare măsură trebuinţele materiale şi chiar culturale ale omului, o societate, aşadar, care, după un anume cuvînt de ordine, permite prosperitatea unei părţi din ce în ce mai mari a populaţiei. Prin aceasta spunem deja că ne angajăm într-o eliberare care, după toate aparenţele, nu posedă o bază de masă în această societate. Cunoaştem mecanismele sociale ale manipulării, îndoctrinării şi reprimării, care răspund pentru absenţa unei asemenea baze de masă, pentru faptul că majoritatea forţelor opoziţioniste sînt integrate în sistemul social dominant. **Aş** vrea totuşi să subliniez că nu este vorba numai de o integrare ideologică sau numai de una socială, ci de un proces care are o bază materială puternică şi bogată. Această bază pune societatea în situaţia de a dezvolta şi satisface necesităţile materiale şi culturale mai bine decît oricînd înainte.

Dar noi nu ne putem limita la simpla

cunoaştere a mecanismelor manipulării sau reprimării, mecanisme care pătrund adînc în inconştientul omului. Eu cred că noi (şi în tot cuprinsul cuvîn- tării mele voi vorbi despre „noi“) am pus în evidenţă prea timid caracteristicile esenţiale şi radicale ale unei societăţi socialiste, deosebirea ei calitativă faţă de toate societăţile existente: acea deosebire calitativă care face ca socialismul să fie realmente negaţia sistemului existent, indiferent cît de productiv şi puternic ar putea să pară sau să fie într-adevăr acest sistem. Cu alte cuvinte – şi aceasta este una din multele chestiuni în care trebuie să-l contrazic pe Paul Goodman – , eroarea noastră nu a constat în aceea că am fost prea îndrăzneţi, ci în aceea că am fost prea moderaţi. Ca să spun aşa, am reprimat o mare parte din ceea ce ar fi trebuit să spunem şi să subliniem.

Trăsăturile esenţiale într-adevăr radicale care fac ca societatea socialistă să fie o negare categorică a societăţii actuale, deosebirea calitativă, par astăzi utopice, idealiste şi metafizice, însă tocmai aceasta este forma în care trebuie să apară asemenea trăsături radicale, întrucît ele constituie într-adevăr o negare decisivă a societăţii existente, deci întrucît socialismul este într-adevăr aruncarea în aer a istoriei, ruptura radicală, saltul în imperiul libertăţii, adică ceva cu totul nou. Unii mari luptători sociali ai timpului nostru au avut conştiinţa, cel puţin parţială, a faptului că o asemenea ruptură totală este necesară. Walter Benjamin citează relatări după care în timpul Comunei din Paris, în toate colţurile oraşului, oamenii trăgeau focuri de armă în ceasurile din turnurile bisericilor, ale palatelor etc. Astfel se

exprimă, conştient sau semiconştient, necesitatea de a opri timpul; cel puţin trebuie să se suprime continuu! temporal existent, dominant, şi să se instaureze o tem- poralitate nouă. Un asemenea gest subliniază deosebirea calitativă, ruptura totală dintre societatea veche şi cea nouă.

în acest sens aş dori să discut aici cu dumneavoastră condiţiile reprimate ale unei astfel de schimbări calitative. Folosesc intenţionat termenul de „schimbare calitativă” şi nu de „revoluţie” deoarece ştim că multe revoluţii au menţinut conţinutul reprimării, înlocuind vechiul sistem de dominaţie printr-unul nou. Trebuie să înţelegem caracteristicile esenţialmente noi care deosebesc ca negaţie univocă o societate liberă de societăţile existente şi trebuie să formulăm aceste caracteristici, oricît de metafizice, utopice şi chiar – aş spune – ridicole ar părea ele tuturor oamenilor normali din toate taberele, atît celor de stînga cît şi celor de dreapta.

Ce este acea dialectică a eliberării de care ne ocupăm aici? Ea înseamnă construirea unei societăţi libere, construire care depinde, în primul rînd, de măsura în care îşi croiesc drum necesităţile vitale după abolirea sistemului de aservire existent, iar în al doilea rînd – şi aceasta este decisiv – este determinată de tendinţa conştientă, subconştientă sau inconştientă către valori calitativ noi ale unei existenţe umane libere. Fără apariţia şi satisfacerea unor asemenea cerinţe noi, cerinţe şi satisfacţii ale unor oameni liberi, orice schimbare a instituţiilor sociale, indiferent cît de departe merge ea, nu va face decît să înlocuiască un sistem de aservire printr-un alt sistem de aservire. Iar apariţia unor asemenea

cerinţe noi şi satisfacerea lor nu pot fi concepute ca un produs auxiliar, ca un simplu rezultat al instituţiilor sociale schimbate. Dezvoltarea noilor instituţii trebuie să fie din capul locului opera unor oameni care au cerinţe noi. Aceasta este, în treacăt fie spus, ideea fundamentală care întemeiază la Marx conceptul de proletariat ca agent istoric al revoluţiei. Marx consideră proletariatul industrial ca agent istoric al revoluţiei nu numai pentru că acesta reprezintă clasa fundamentală în procesul material al producţiei şi nu pentru că pe vremea lui proletariatul cuprindea majoritatea populaţiei, ci în primul rînd pentru că această clasă era „liberă“ de necesităţile represive şi agresive ale concurenţei în societatea capitalistă şi pentru că potenţial ea putea să devină purtătorul unor nevoi, ţeluri şi satisfacţii esenţialmente noi.

Această dialectică a eliberării o putem exprima mai tranşant, şi anume ca un *circulus ritio- sus.* Trecerea de la aservirea voluntară, cum are ea loc în mare măsură în societatea abundenţei, la eliberare presupune abolirea instituţiilor şi mecanismelor de reprimare. Dar, la rîndul ei, abolirea instituţiilor şi mecanismelor de reprimare presupune eliberarea de aservire, emergenţa nevoii de eliberare. În ce priveşte nevoile, cred că trebuie să distingem între nevoia de a schimba condiţiile de viaţă insuportabile şi nevoia de a schimba societatea ca atare. Ele nu sînt deloc identice şi nici concordante. În măsura în care este vorba de nevoia de a schimba condiţiile de viaţă insuportabile şi există cel puţin o şansă rezonabilă ca aceasta să se poată realiza în cadrul societăţii existente, pe

baza creşterii şi a progresului societăţii existente, avem de-a face cu o schimbare pur cantitativă. Schimbarea calitativă înseamnă însă schimbarea sistemului în ansamblu.

Această distincţie între schimbarea cantitativă şi cea calitativă nu este identică cu deosebirea dintre reformă şi revoluţie. O schimbare *f* *f* cantitativă poate însemna o revoluţie şi poate produce o revoluţie. Dar numai atunci cînd schimbarea cantitativă şi cea calitativă merg mînă în mînă se poate vorbi de o revoluţie în sensul esenţial al saltului din preistorie în istoria omului. Cu alte cuvinte, problema care ne stă în faţă este problema trecerii cantităţii în calitate, a modului în care schimbarea cantitativă a condiţiilor şi instituţiilor poate deveni o schimbare calitativă care cuprinde întreaga existenţă umană.

În prezent, cei doi factori potenţiali ai revoluţiei pe care i-am menţionat sînt dezbinaţi. Primul domină în ţările subdezvoltate, acolo unde schimbarea cantitativă (a se citi: crearea unor condiţii de viaţă omeneşti) constituie în sine o schimbare calitativă, dar nu poate încă să conducă la o libertate completă. Al doilea factor potenţial al revoluţiei, condiţiile preliminare ale eliberării, există potenţial în ţările industriale dezvoltate, fiind însă încătuşat şi pervertit de către organizarea capitalistă a societăţii.

Cred că sîntem în situaţia în care această societate capitalistă dezvoltată a ajuns la un punct în care schimbarea cantitativă poate, în principiu, să treacă în schimbare calitativă, în eliberare veritabilă. Tocmai împotriva acestei posibilităţi într-adevăr ameninţătoare îşi mobilizează forţele pe toate fronturile, atît în interior cît şi în afară, societatea

capitalismului dezvoltat, societatea abundenţei.

Înainte de a continua, permiteţi-mi să definesc succint ce anume înţeleg prin „societatea abundenţei”. Ca model al ei se impune de la sine societatea americană de astăzi, deşi chiar şi în Statele Unite este vorba mai curînd de o tendinţă care nu s-a realizat încă pe deplin. în primul rînd, această societate este capitalistă. Este necesar, în mod evident, să amintim acest lucru deoarece chiar şi în rîndurile stîngii există oameni care cred că societatea americană nu mai este o societate de clasă. Pot să vă asigur: ea este o societate de clasă; ea este o societate capitalistă cu o înaltă concentrare a puterii economice şi politice; cu un sector mare şi în dezvoltare al automatizării şi coordonării producţiei, distribuţiei şi comunicaţiilor; cu proprietate privată deplină asupra mijloacelor de producţie, care trebuie totuşi sprijinită prin intervenţii tot mai active şi mai ample ale guvernului. Este o societate în care, după cum am amintit, nevoile materiale ca şi cele culturale ale maselor sînt satisfăcute mai mult decît oricînd înainte, desigur numai în măsura în care o permit nevoile şi interesele aparatului şi ale forţelor care îl stăpînesc. Ea este apoi o societate a cărei creştere depinde de risipa crescîndă, de degradarea şi distrugerea planificată, în timp ce straturile inferioare ale populaţiei trăiesc mai departe în sărăcie şi mizerie.

Cred că între aceşti factori există o conexiune interioară, că ei constituie sindromul capitalismului tîrziu: unitatea evident indestructibilă – indestructibilă pentru sistem – dintre productivitate şi distrugere, satisfacere a nevoilor şi

reprimare, libertate în interiorul unui sistem de aservire, adică subordonarea omului faţă de aparat şi unitatea indestructibilă dintre raţional şi iraţional. Se poate spune: raţionalitatea acestei societăţi se află tocmai în absurditatea ei, şi această absurditate este raţională în măsura în care este lucrativă, în care este aptă să ofere ceea ce i se pretinde.

Acum se pune întrebarea: de ce să ne eliberăm de această societate de vreme ce, după toate aparenţele, ea este capabilă – chiar dacă abia într-un viitor îndepărtat – să învingă sărăcia într-o măsură mai mare decît oricînd înainte, să micşoreze caznele muncii şi timpul de muncă şi să ridice standardul de viaţă? De vreme ce preţul acestei aserviri confortabile, preţul tuturor realizărilor ei urmează să-l plătească oameni care se află departe de metropolă şi departe de bunăstarea ei? De vreme ce însăşi societatea abundenţei abia de-şi dă seama de tot ce face, de întreaga teroare şi întreaga aservire pe care le generează, de înverşunarea cu care luptă, în toate colţurile lumii, împotriva eliberării?

Cunoaştem slăbiciunea tradiţională a argumentelor emoţionale, morale şi umanitare privitor la asemenea realizări tehnologice, privitor la raţionalitatea iraţională a unei asemenea puteri. Argumentele de acest tip nu sînt prea eficiente împotriva faptelor nude, ca să nu spunem brutale, ale societăţii şi productivităţii ei. Şi totuşi numai insistenţa asupra posibilităţilor reale ale unei societăţi libere, blocate de societatea abundenţei – numai această finalitate conştientă în practică şi în teorie, în demonstraţie şi în discuţie a împiedicat pînă acum completa degradare a omului

pînă la situaţia de obiect sau mai curînd de subiect-obiect al unei administrări totale. Tocmai această rezistenţă tenace a împiedicat abrutizarea şi schilodirea spirituală crescîndă a omului. Intr-adevăr, societatea capitalistă a bunăstării este în esenţa sa un stat al înarmării. El are nevoie de un duşman, un *duşman total;* perpetuarea aservirii, perpetuarea infamei lupte pentru existenţă în faţa noilor posibilităţi ale eliberării activizează şi intensifică în această societate o agresivitate elementară care niciodată înainte în istorie nu a atins asemenea proporţii. Această agresivitate elementară trebuie orientată pe făgaşuri socialmente utile, altfel ea face să explodeze sistemul. De aici necesitatea unui duşman care, dacă nu există, trebuie să fie inventat. Din fericire, sistemul are un asemenea duşman. Dar chipul său şi puterea sa trebuie să fie exacerbate într-atîta în această societate încît agresivitatea societăţii belşugului să poată fi canalizată într-un mod socialmente adecvat.

Rezultatul este o fiinţă umană abrutizată, schilodită şi frustrată, care îşi apără cu înverşunare propria sa robie.

În rezumat, situaţia nefastă în care ne aflăm se prezintă astfel: o schimbare radicală a societăţii este obiectiv necesară, şi anume în dublul înţeles că ea constituie unica şansă de a menţine posibilităţile libertăţii umane şi de a asigura resursele tehnice şi materiale necesare pentru realizarea libertăţii. Deşi această necesitate obiectivă este evidentă, nevoia subiectivă a unei asemenea schimbări este totuşi resimţită numai de o minoritate. În particular, ea lipseşte la acea parte a populaţiei care în

mod tradiţional este considerată ca agent al schimbării istorice. Nevoia subiectivă este reprimată, iarăşi din două motive: în primul rînd datorită satisfacerii reale a necesităţilor, în al doilea rînd datorită unei manipulări şi administrări ştiinţifice masive a necesităţilor, adică printr-un control sistematic al societăţii exercitat nu numai asupra conştientului, dar şi asupra inconştientului oamenilor. Acest control a devenit posibil tocmai datorită grandioaselor ştiinţe ale timpului nostru, care realizează libertatea, în primul rînd în psihologie, prin psihanaliză şi psihiatrie. Faptul că aceste ştiinţe pot, totodată, să devină şi au şi devenit instrumente puternice ale oprimării este iarăşi unul dintre aspectele terifiante ale dialecticii eliberării.

Această divergenţă dintre necesitatea obiectivă şi nevoia subiectivă modifică, după părerea mea, baza, perspectivele şi strategia eliberării. Această situaţie reclamă ivirea unor necesităţi noi, care diferă calitativ de necesităţile de agresiune şi reprimare predominante, ba chiar li se opun în întregime; apariţia unui tip uman ale cărui impulsuri vitale, biologice merg în direcţia libertăţii şi a cărui conştiinţă este în măsură să treacă dincolo de aparenţele materiale şi ideologice ale societăţii abundenţei. Cu alte cuvinte, orice eliberare posibilă depinde astăzi în mod evident de descătuşarea şi activizarea unei dimensiuni de profunzime a existenţei umane, dimensiune imanentă şi subiacentă bazei materiale tradiţionale: nu o dimensiune idealistă care transcende şi se suprapune bazei materiale, ci o dimensiune încă şi mai materială decît „baza materială”. Voi

explica imediat ce anume am în vedere.

A vorbi despre această dimensiune nu înseamnă a înlocui politica prin psihologie. Dimpotrivă, înseamnă a ne lămuri, în sfîrşit, că societatea a pătruns în straturile cele mai adînci ale fiinţei individuale, chiar în inconştientul omului. Trebuie să căutăm fundamentele societăţii în individul însuşi, în indivizii care, datorită presiunii tehnico-sociale, reproduc continuu! reprimării, inclusiv de-a lungul revoluţiilor de pînă acum.

Aşadar, schimbările necesare nu se pot limita la probleme ideologice. Ele rezultă din dezvoltarea reală a societăţii industriale. Această societate a făcut să intervină factori de care înainte teoria noastră nu trebuia să ţină seama. Ei decurg din creşterea uriaşă a productivităţii materiale şi tehnice, care a depăşit obiectivele şi premisele tradiţionale ale eliberării.

Aici se pune întrebarea: oare eliberarea de societatea abundentei este identică cu trecerea de la capitalism la socialism? Răspunsul pe care-l propun este următorul: Nu este identică dacă socialismul este definit numai ca dezvoltare planificată a forţelor de producţie şi raţionalizare a resurselor (chiar dacă aceasta este, 1a rîndul său, condiţia preliminară a oricărei eliberări). Eliberarea este identică cu trecerea de la capitalism la socialism doar atunci cînd definim socialismul în sensul său utopic, şi anume ca abolire a muncii, ca terminare a luptei pentru existenţă – ceea ce înseamnă că viaţa îşi este scop pentru sine şi încetează să fie mijloc pentru un alt scop –, precum şi ca eliberare a sensibilităţii şi senzorialităţii omului, care devine astfel forţă transformatoare, nu ca

factor de ordin privat, ci ca putere productivă, în vederea restructurării existentei umane şi a mediului ambiant.

» t

Repunerea sensibilităţii şi senzorialităţii în drepturile lor este – după părerea mea – scopul fundamental al socialismului integral. Apare astfel una din caracteristicile calitative fundamentale ale societăţii libere.

Aceasta presupune, după cum desigur v-aţi dat seama, o totală reevaluare a valorilor, o antropologie nouă. Ea presupune un nou tip uman care respinge principiul retribuirii muncii din cadrul societăţii existente, un tip uman elibe- rat de agresivitatea şi brutalitatea inerente organizării societăţii existente şi de morala ei ipocrită şi puritană, un tip uman care este biologic incapabil să poarte războaie şi să provoace suferinţe, care are o reprezentare limpede despre bucurie şi plăcere şi, atît de-sine-stătător cît şi împreună cu alţii, lucrează pentru a crea o lume socială şi naturală în care o astfel de existenţă să fie posibilă.

Dialectica eliberării ca trecere de la cantitate la calitate implică, aşadar, o ruptură în continuul reprimării, mergînd pînă în adîncurile organismului. Putem spune, de asemenea, că schimbarea calitativă, eliberarea calitativă implică în prezent schimbări organice, biologice, în însăşi structura instinctelor, simultan cu schimbările politice şi sociale.

După cum am spus, noile necesităţi şi satisfacţii au o bază materială pronunţată. Ele nu apar din senin, ci se formează logic pe baza posibilităţilor tehnice, materiale şi spirituale ale

societătii industriale dezvoltate. Ele sînt date de productivitatea unei societăţi industriale dezvoltate şi reprezintă adevărata expresie a unei societăţi în care au devenit deja anacronice orice gen de asceză şi întreaga disciplină a muncii pe care se sprijină morala iudeo-creştină.

Dar de ce trebuie această societate să depăşească şi să nege tipul uman moştenit şi forma sa de existenţă, după cum trebuie să nege şi morala de care se leagă în bună parte originile şi fundamentele sale? Această productivitate nouă, fără precedent şi imprevizibilă, permite să ne imaginăm o tehnologie a eliberării. Aici nu pot decît să indic succint ce am în vedere, şi anume tendinţe fantastice, de-a dreptul utopice, cum ar fi convergenţa dintre tehnică şi artă, convergenţa dintre muncă şi joc, convergenţa dintre imperiul necesităţii şi imperiul libertăţii. Refu- zind să se mai supună dictatului goanei capitaliste după profit şi rentabilitate, dictatului mizeriei pe care ordinea socială capitalistă o reproduce neîncetat, munca socialmente necesară, producţia materială ar putea să treacă tot mai mult pe baze ştiinţifice (tendinţă care de pe acum este vizibilă). Experimentul tehnic, ştiinţa şi tehnologia pot şi trebuie să devină un joc al posi- bilităţilor pînă acum ascunse – tăinuite şi blocate în mod sistematic – ale societăţii şi naturii.

Prin aceasta ajungem la unul din cele mai vechi visuri ale oricărei teorii şi practici radicale. Fantezia creatoare şi nu numai raţionalitatea principiului retribuţiei după muncă ar ajunge forţe productive ale restructurării lumii sociale şi naturale. Ar răsări o realitate

constituind opera şi mediul sensibilităţii şi senzorialităţii dezvoltate a omului. .

Şi, cu tot riscul de a fi luat în derîdere, mai adaug: aceasta va fi o realitate „estetică“ – societatea ca operă de artă. Aceasta este în prezent cea mai mare utopie, cea mai radicală posibilitate de eliberare.

Concret vorbind, ce înseamnă aceasta? După cum am spus, nu este vorba de sensibilitatea şi senzorialitatea privată, ci de sensibilitatea şi senzorialitatea, de fantezia creatoare şi facultatea ludică în calitate de forţe productive care lucrează în vederea transformării societăţii. în această calitate, ele ar determina reconstrucţia din temelii a oraşelor noastre şi restaurarea satului liber; recuperarea naturii după abolirea prealabilă a constrîngerii tehnologice şi anihilarea forţei distructive a industrializării capitaliste, crearea unui spaţiu interior şi exterior al liniştii, autonomiei şi calmului; înlăturarea zgomotului, a iobăgiei culturale, a insalubrităţii şi a urîţeniei. Toate acestea nu sînt deloc cerinţe snobe sau romantice. Biologii au arătat deja că acestea sînt necesităţi profunde ale organismului uman, a căror refulare, denaturare şi reprimare de către societatea capitalistă mutilează literalmente organismul uman, şi nu numai într-un sens figurat, ci în sensul cel mai real şi mai concret cu putinţă.

Am convingerea că numai într-o asemenea lume omul poate să fie într-adevăr liber, iar relaţiile dintre oameni pot să se manifeste într-ade- văr ca relaţii între fiinţe libere. Sînt convins că şi Marx s-a ghidat după imaginea unei asemenea lumi în concepţia lui despre socialism.

Aceste nevoi şi scopuri estetice trebuie însă din capul locului să joace un rol determinant în restructurarea societăţii şi nicidecum să apară la sfîrşit sau în viitorul îndepărtat. În caz contrar, vechile trebuinţe şi satisfacţii care reproduc societatea represivă ar trece neschimbate în societatea nouă. Oamenii supuşi reprimării ar tîrî după ei în noua societate propria lor reprimare.

Dar cum să se dezvolte aceste trebuinte şi te

> , »

luri calitativ noi ca trebuinţe şi ţeluri organice, biologice? Sînt ele oare într-adevăr ţeluri reale sau sînt idei axiologice arbitrare? Cum să ne închipuim dezvoltarea acestor nevoi şi dorinţe în interiorul şi împotriva societăţii existente, adică înainte de eliberare? Aceasta este tocmai dialectica de la care am pornit: faptul că, riguros vorbind, noi trebuie să ne eliberăm încă înainte de a putea crea o societate liberă.

Este de prisos să mai spunem că sfărîmarea sistemului existent este condiţia preliminară pentru orice asemenea schimbare calitativă. Cu cit însă aparatul represiv al societăţii belşugului lucrează mai bine, cu atît mai mică este probabilitatea trecerii de la înrobire la libertate. Faptul că în prezent noi nu putem indica drept forţă revolutionară o anumită clasă sau un anumit grup nu ne scuteşte de obligaţia de a folosi toate procedeele şi posibilităţile pentru a neutraliza mecanismele represiunii la fiecare individ în parte. Extinderea opoziţiei potenţiale la întreaga populaţie de bază corespunde întru totul caracterului totalitar al societăţii capitaliste avansate. Contradicţiile interne ale sistemului sînt

astăzi mai mari decit oricînd. Expansiunea puternică a imperialismului capitalist le va as- cuţi probabil şi mai mult. Nu mă refer numai la contradicţia foarte generală dintre bogăţia colosală a societăţii şi utilizarea distructivă, agresivă şi nesăbuită a acestei bogăţii, ci şi la contradicţii mult mai concrete, cum ar fi necesitatea automatizării, reducerea permanentă a contribuţiei aduse de munca fizică a omului la reproducerea materială a societăţii şi prin aceasta tendinţa de secare a surselor plusvalorii, în final ameninţarea şomajului tehnologic, pe care chiar şi o societate a maximei abundente nu o mai poate compensa prin generarea unei munci din ce în ce mai parazitare şi mai neproductive; toate aceste contradicţii există. Ca reacţie la ele, vor creşte ori de cite ori este posibil oprimarea, manipularea şi integrarea.

Şi totuşi terenul pentru eliberarea viitoare poate şi trebuie să fie pregătit. Atrofierea con- stiintei şi a instinctelor trebuie să fie învinsă. Presimţirea şi conştiinţa valorilor noi care depăşesc sistemul şi i se opun acestuia există de pe acum, mai ales la grupurile sociale încă neintegrate şi la aceia care, datorită poziţiei lor privilegiate, pot sfîşia vălul ideologic şi material al comunicaţiei de masă şi al îndoctrinării: intelectualitatea.

Ştim bine că în miscarea muncitorească şi-a croit drum de la bun început prejudecata funestă împotriva intelectualilor în calitate de catalizatori ai schimbării istorice. Este timpul să ne punem întrebarea dacă această prejudecată împotriva intelectualilor şi sentimentul de inferioritate rezultat de aici al acestora nu au constituit un factor esenţial în dezvoltarea societăţii

capitaliste, ca şi a celei socialiste, precum şi în dezvoltarea şi slăbirea opoziţiei în aceste societăţi. Intelectualii au încercat peste tot să-i organizeze pe ceilalţi la bază. în schimb, ei nu au făcut defel uz de posibilitatea de a se organiza pe sine nu numai pe plan regional sau naţional, ci şi pc plan internaţional. După părerea mea, aceasta este în prezent una dintre sarcinile lor cele mai urgente. Putem spune oare că intelectualitatea ar fi devenit agentul schimbării istorice? Putem spune oare că intelectualitatea ar fi astăzi o clasă revoluţionară? Nu, nu putem spune aceasta. Dar putem constata pur şi simplu că intelectualii au o funcţie decisivă în croirea drumului. Pentru sine, ei nu constituie o clasă revoluţionară şi nici nu pot să fie, dar ei pot deveni un catalizator, astăzi mai mult ca oricînd. Într-adevăr – şi pentru aceasta avem o bază foarte materială şi foarte concretă – , din acest grup provin cei ce ocupă poziţii decisive în procesul de producţie, iar în viitor chiar într-o măsură mai mare decît pînă acum. Mă refer la pătrunderea tot mai adîncă a ştiinţei în procesul material al producţiei, pătrundere datorită căreia rolul intelectualului se schimbă. Din această grupă se recrutează oamenii de ştiinţă, tehnicienii, inginerii şi psihologii – căci psihologia este şi rămîne un instrument socialmente necesar, aflat fie în serviciul aservirii, fie în cel al eliberării.

Această intelectualitate a fost denumită o nouă clasă muncitoare. După părerea mea, această caracterizare este cel puţin prematură. Î n prezent, aceşti oameni sînt cei mai puternici stîlpi de susţinere ai sistemului stabilit. Pe de altă parte, ei se află totuşi la rădăcina apariţiei

contradicţiei dintre posibilităţile eliberatoare ale ştiinţei şi utilizarea ei represivă şi înrobitoare. A dezvălui această contradicţie reprimată şi camuflată, a o mobiliza în calitate de catalizator al schimbării reprezintă una din sarcinile principale ale opoziţiei de astăzi, şi anume o sarcină esenţialmente politică.

Sarcina noastră este instruirea, dar instruirea într-un sens nou. Ca unitate a teoriei şi practicii, şi anume a practicii politice, educaţia este astăzi mai mult decît o discuţie, mai mult decît o simplă învăţare, predare şi comunicare. Cît timp ea nu depăşeşte colegiul, şcoala şi universitatea, ea rămîne neputincioasă. Educaţia trebuie în prezent să cuprindă spiritul *şi* corpul, raţiunea *şi* fantezia, cerinţele intelectului *şi* cele ale instinctelor; întreaga noastră existenţă a devenit su- biect-obiect al politicii, al sociotehnicii. Nu se pune problema dacă trebuie sau nu să politizăm şcolile şi universităţile, sistemul de învăţă- mînt. Sistemul de învăţămînt este deja pe de-a-n- tregul politizat. Este de ajuns să amintesc în ce măsură incredibilă contribuie universităţile – mă refer la cele din Statele Unite – la uriaşele comenzi de cercetare ale guvernului şi ale diferitelor instituţii semioficiale; iar ce înseamnă aceasta o ştiţi din proprie experienţă.

Sistemul de învăţămînt *este* politic şi ca atare nu noi sîntem aceia care vrem să-l politizăm. Ceea ce vrem noi este o antipolitică faţă de politica dominantă. În acest sens trebuie să înfruntăm societatea actuală pe terenul propriei sale mobilizări totale. Trebuie să opunem

îndoctrinării de aservire îndoctrinarea eliberării. Fiecare dintre noi trebuie să trezească în sine şi la ceilalţi necesitatea instinctivă a unei vieţi lipsite de teamă, brutalitate şi obtuzitate. Trebuie să mobilizăm toate forţele, instinctuale şi intelectuale, împotriva valorilor dominante ale societăţii abundenţei, care răspîndeşte peste tot agresivitatea şi oprimarea.

înainte de a încheia aş vrea, ca şi ceilalţi par- ticipanţi, să spun cîteva cuvinte despre hippies. Eu îi consider cu toată seriozitatea. Existenţa lor ar putea să ne lămurească ce înseamnă a te opune valorilor societăţii abundenţei prin promovarea unor noi necesităţi instinctive. Mi se pare totuşi că aceşti hippies, ca orice mişcare neconformistă de stînga, sînt dezbinaţi, şi anume există la ei două părţi, două partide, două tendinţe. în mare măsură avem aici doar o mascaradă şi o clovnerie de ordin personal şi ca atare, după cum a spus Gerassi, avem de-a face cu ceva cu totul inocent, uneori foarte drăguţ şi atrăgător, dar numai atît. însă aceasta nu este totul. Căci la hippies, şi în primul rînd la curente ca cele ale aşa-zişilor „diggers“ şi „provos“, constatăm un element politic – în Statele Unite poate chiar într-o măsură mai mare decît aici. Ei promovează efectiv noi necesităti instinctuale şi noi valori. Această experienţă există. întîlnim aici o nouă sensibilitate îndreptată împotriva raţiunii orientate spre eficienţă şi în acelaşi timp absurde. întîlnim aici refuzul de a respecta regulile unui joc învechit, joc care, după cum ştim, era din capul locului învechit. Şi întîlnim la ei revolta împotriva

constrîngerii moralei puritane şi a agresiunii generate de ea, agresiune care în prezent are loc nu numai în Vietnam.

Cel puţin această parte a tinerilor hippies, la care rebeliunea în domeniul sexual se uneşte cu rebeliunea în domeniul moral şi rebeliunea în domeniul politic, demonstrează în fapt o formă de viaţă neagresivă: o nonagresivitate agresivă care, cel puţin potenţial, demonstrează, eventual, valori calitativ noi, o adevărată reevaluare a valorilor.

Orice învăţămînt este astăzi o terapie – terapie în sens de eliberare a omului prin toate mijloacele posibile; eliberare de o societate care mai devreme sau mai tîrziu îl transformă într-un barbar, chiar dacă el nu-şi mai dă deloc seama de aceasta. învăţămîntul este în acest sens terapie, iar orice terapie este astăzi identică cu teoria şi practica politică. Ce fel de practică politică? Aceasta depinde în întregime de situaţie. Este greu de conceput că am putea discuta aici amănuntele. Vreau să amintesc doar numeroasele posibilităţi de demonstraţie, apariţia unor tactici suple de demonstrare care sînt pe măsura terorii instituţionalizate: boicotul şi multe altele; tot ce are perspectiva reală de a întări forţele opoziţiei trebuie luat în considerare.

Ca educatori, ca studenţi putem pregăti terenul pentru aceasta. încă o dată: rolul nostru este limitat. Nu sîntem o mişcare de masă şi nici nu cred că am putea ajunge să constituim o asemenea mişcare într-un viitor apropiat.

Expunînd aceste considerente, nu m-am ocupat de lumea a treia, deoarece tema mea se limita la eliberarea de societatea

abundenţei. Sînt întru totul de acord cu Paul Sweezy că societatea belşugului trebuie să fie privită în conexiune cu lumea a treia. Cred însă că în activitatea noastră trebuie să punem accentul pe societatea industrială dezvoltată, fără a precupeţi nimic pentru sprijinirea teoretică şi practică a mişcării de eliberare în ţările neocoloniale; acestea, deşi nu ne pot aduce libertatea, aduc totuşi contribuţia lor considerabilă la slăbirea şi sfărîmarea potenţială a sistemului mondial imperialist.

Ca intelectuali, rolul nostru este limitat. În nici un caz să nu ne facem iluzii! Şi totusi ar fi şi » » » mai rău dacă ne-am lăsa pradă defetismului, care năvăleşte din toate părţile. Nu ne putem eschiva de la rolul de a croi drumul. Acest rol poate fi periclitat de orice iluzie, însă şi mai mult îl periclitează cea mai mică urmă de defetism.

LIBERTATEA
ŞI IMPERATIVELE
ISTORIE
I

****

****

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Imperativele istoriei – iată o expresie care lasă să se înţelegă că există legi istorice ce guvernează evoluţia civilizaţiei şi, legat de conceptul de libertate, sugerează ideea de progres în istorie. Voi încerca să abordez problema fără a-mi însuşi supoziţiile foarte discutabile pe care le implică formularea temei.

Imperativele apar în istorie în primul rînd ca necesităţi de acţiune, de ordin individual şi personal, legate de acceptarea unor obiective, a unor scopuri specifice. Ele nu sînt niciodată categorice, întrucît validitatea lor depinde de acceptarea obiectivului respectiv. Să reluăm exemplul binecunoscut: dacă Cezar voia să-l înfrîngă pe Pompei, trecerea Rubiconului era pentru dînsul un *imperativ.* Această conduită îi era dictată lui Cezar de obiectivul urmărit şi de circumstanţele de moment. Acestea din urmă erau „date“, astfel încît imperativul – normă condiţionată – se degaja din faptele înseşi, „trebuie“ rezulta din „este“.

Dar acelaşi exemplu poate servi pentru a ilustra un imperativ cu totul diferit, care, deşi cu-
prinde obiectivul individual şi norma condiţionată, le depăşeşte către un „scop” supraindividual ce urmează a fi atins printr-o acţiune supraindivi- duală, prin *praxis.* Instituţiile statului roman nu mai puteau face faţă conflictelor ce se dezvoltaseră în interiorul societăţii romane şi nici să traducă în viaţă

Conferinţă ţinută **la** 8 septembrie **1969** în cadrul Întîlnirilor internaţionale de la Geneva şi publicată în volumul *La liberte et l'ordre social.* Textes des conférences et des entretiens organisées par les *Rencontres Internationales de Genève.* **1969,** Editions de la Baconnière, Neuchâtel.

posibilităţile de creştere oferite de această societate. Conservarea şi creşterea impuneau o modificare radicală a instituţiilor existente, transformarea statului-cetate în imperiu, a republicii în monarhie.

Acesta este sensul „vicleniei raţiunii” la Hegel: în şi prin ambiţiile personale şi acţiunile lui Cezar se operează trecerea la un stadiu „superior” al dezvoltării istorice, adică al libertăţii. Fără a pierde nimic din libertatea anterioară, Subiectul individual devine Obiectul necesităţii istorice.

Voi reveni asupra conceptelor de „stadiu superior” şi „progres” aşa cum sînt ele formulate explicit la Hegel; există motive întemeiate pentru a *respinge* aceste concepte, motive care devin din zi în zi mai evidente. Deocamdată îmi propun să examinez problema dacă trebuie să respingem teoria lui Hegel întrucît ea ar fi fundată pe o simplă „judecată de valoare”, anume că progresul libertăţii, creşterea ei atît calitativă cît şi cantitativă, este o necesitate istorică. Deşi respingem conceptul hegelian al Raţiunii ca forţă motrice a istoriei, putem să presupunem un anumit impuls, o anumită tendinţă instinctivă către libertate înţeleasă ca absenţă a reprimării (de exemplu, Eros în teoria lui Freud) şi să-i adăugăm Raţiunea, care se suprapune acestui instinct datorită exigenţelor Principiului realităţii. Pentru a justifica conceptul de imperativ istoric, este suficient să recunoaştem un singur fapt (sau o singură valoare) ca un dat istoric, şi anume faptul că dinamica existenţei umane constă în conservare *şi*

creştere, adică nu numai în satisfacerea nevoilor biologice, dar şi în dezvoltarea acestor nevoi în contextul luptei constante împotriva naturii (şi a omului).

Este, de asemenea, un fapt că această luptă cu natura a dus la posibilităţi mereu mai numeroase şi mai vaste de satisfacere a trebuinţelor. Şi dacă acesta este cazul putem să vorbim pe drept cuvînt de creştere (în sensul de care am pomenit) ca de o forţă care acţionează în istorie (fără nici o conotaţie teleologică sau morală şi fără să ne preocupe dacă acest gen de progres este bun sau rău, dacă implică sau nu implică o eliberare treptată). Avem deci dreptul să vorbim despre imperative istorice în măsura în care această forţă nu se exercită decît în transformarea condiţiilor sociale şi naturale date care determină posibilităţile practicii: faptul *conţine* norma. Existenţa umană trebuie, aşadar, eliberată de pecetea pe care i-o imprimă formele învechite şi depăşite ale realităţii.

Acum sîntem în măsură să ne întrebăm dacă aceste imperative implică sau postulează libertatea. într-un anumit sens, sigur că da: individul trebuie să fie liber să obţină mijloacele necesare scopurilor sale – conservarea sa şi creşterea. Totuşi acest gen de libertate este variabil în cel mai înalt grad: de-a lungul istoriei, el variază de la simpla capacitate fizică de a accepta şi de a utiliza mijloacele de subzistenţă şi pînă la puterea de a domina şi de a exploata. Aceasta implică o libertate de opţiune foarte întinsă în interiorul unui puternic cadru de represiune, de non- libertate. Există un fapt brut de care trebuie să ţină seama orice discuţie neideologică asupra libertăţii: de la începuturile istoriei şi pînă în ziua de azi,

libertatea unora s-a întemeiat întotdeauna pe servitudinea altora. în consecinţă, conceptul de libertate „interioară“ era singurul concept de libertate care corespundea realităţii unor societăti în care existenta era controlată de o minoritate privilegiată. în aceste societăţi, libertatea interioară era intr-adevăr unica libertate inalienabilă de care se putea dispune şi în închisoare şi chiar pe rug. Fie că s-a numit libertate creştină sau libertate de conştiinţă, aceasta a fost pînă în ziua de azi unica libertate de care a dispus omul în calitate de om: libertatea umană „esenţială“. Esenţială, desigur, dacă trupul este neesenţial şi dacă această libertate este singura care poate fi revendicată ca fiind acordată tuturor oamenilor şi ca aparţinîndu-le, fără distincţie de clasă, de rasă sau de religie.

Libertatea de gîndire este deja de alt ordin şi cu mult mai puţin „reală“; nu este libertate decît dacă poate fi tradusă în exprimare, iar aceasta, de-a lungul istoriei, a fost supusă unor restricţii politice: cenzură directă sau, în absenţa ei, privarea majorităţii populaţiei de mijloace intelectuale şi materiale care să permită dezvoltarea şi exprimarea unei gîndiri libere. în prezent, în ţările industriale cele mai avansate, controlul tehnologic şi controlul politic pervertesc chiar libertăţile cele mai puternic instituţionalizate (cum ar fi sufragiul universal) în măsura în care aceste controale creează şi perpetuează o majoritate populară conservatoare, care este aproape imunizată împotriva oricărei schimbări a sistemului social.

Dar de-a lungul tuturor acestor noţiuni represive ale libertăţii istoria Occidentului a păstrat conştiinţa unei idei

mai fericite a libertăţii, şi anume: capacitatea de a-ţi determina propria ta viaţă, autonomia. Şi dacă libertatea este facultatea da a decide de propria ta viaţă fără a priva pe alţii de această facultate, atunci libertatea nu a fost niciodată o realitate istorică, pînă în ziua de azi inclusiv.

Să însemne aceasta că „natura omului" împiedică libertatea de a se realiza sub o formă care nu ar fi parţială, reprimată, ideologică? Răspunsul afirmativ, potrivit căruia o asemenea libertate contrazice esenţa omului, este pur şi simplu o dogmă. Totuşi există un răspuns mai raţional care se bazează chiar pe datele istoriei. După teoria lui Marx, istoria civilizaţiei ca istorie a luptei de clasă a împiedicat realizarea unei libertăţi mai adevărate şi mai generalizate. Or, forţele de producţie dezvoltate în interiorul societăţilor de clasă au ajuns la un stadiu în care tind să arunce în aer însăşi organizaţia de clasă; în acest stadiu, libertatea devine o posibilitate obiectivă; şi tot în acest stadiu Subiectul istoric apare capabil de a construi o societate în care imperativele de conservare şi creştere să poată deveni imperative ale libertăţii: reconcilierea necesităţii cu libertatea. încă o dată, faptul implică norma, *statu quo*-ul îşi cere abrogarea: pentru a întreţine progresul uman, condiţiile materiale şi intelectuale dominante reclamă o formă socială radical diferită.

Am expus în linii mari concepţia lui Marx în această chestiune pentru a arăta cum pînă şi limitările ei, elementele sale

depăşite îi asigură validitatea. Dacă formula „Gînd faptele contrazic teoria, cu atît mai rău pentru fapte” are îndeobşte vreun sens, atunci ea se aplică tocmai în cazul de faţă. Ni-l putem imagina pe Marx examinînd lumea de astăzi şi zicînd: „Doar v-am spus-o, nu în prezicerile mele, dar în analiza societăţii voastre pe care am făcut-o”. Această analiză a arătat că orice dezvoltare a forţelor de producţie în societatea existentă ar perpetua şi ar mări, totodată, distrugerea şi reprimarea. Acest lanţ fatal nu ar putea fi rupt decît de practica unei clase a cărei nevoie vitală ar constitui nu perpetuarea şi ameliorarea societăţii stabilite, ci abolirea ei. Iar această abolire ar fi începutul eliberării. Libertatea apare în primul rînd ca o negaţie: definiţia „pozitivă” a libertăţii rămîne un x, o nedeterminată – numai o societate liberă va putea defini conţinutul autodeterminării.

Trebuie să remarcăm că în această concepţie libertatea nu apare ca un imperativ istoric, în sensul că ar fi „prescrisă” de către condiţiile dorni-nante, în calitate de etapă următoare (sau superioară), necesară, a dezvoltării. Socialismul *sau* barbaria: condiţiile dominante sînt obiectiv am- 'bivalente; ele oferă atit posibilitatea eliberării cît şi posibilitatea servitutii profunde în această vastă închisoare confortabilă, cum a numit-o Max Weber. în aceasta constă ambivalenţa progresului: progresul tehnic poate agrava servitutea dacă nu se transformă într-un progres calitativ, adică într-o nouă raţionalitate şi o nouă sen-sibilitate. Este posibil ca progresul calitativ să atragă după sine nu numai o

reorientare, dar şi o reducere a dezvoltării forţelor de producţie atunci cînd acestea favorizează risipa şi agresiunea şi reclamă supunerea omului faţă de maşină. Trecerea de la servitute la libertate pretinde o revizuire totală a valorilor, dar ea nu pretinde acel progres cantitativ automat de care depinde supravieţuirea capitalismului.

Progresul cantitativ în calitate de imperativ istoric ţine de ideologia şi practica dominării. Această practică va trebui cu necesitate să stimuleze şi să dezvolte producţia de mărfuri întrucît ea depinde de creşterea tehnologică a productivităţii muncii şi de însuşirea privată a plusvalorii. Iar cu cît mai mare va fi nivelul productivităţii muncii, cu atît mai mare va fi cantitatea de produse de lux care devin necesităţi vitale şi trebuie să fie dobindite cu preţul unei munci alienate. Sub regimul imperativului tehnologic, societatea, pe de o parte, creează toate mijloacele pentru satisfacerea trebuinţelor, nemaipretinzînd de- cît un minim de muncă, în timp ce, pe de altă parte, ea pune satisfacerea trebuinţelor în dependenţă de expansiunea continuă a aparatului muncii. În alţi termeni, în cadrul capitalismului, chiar în momentul în care progresul tehnic creează condiţiile libertăţii, el ii surpă temeliile. într-adevăr, în acest cadru, progresul pretinde creşterea constantă a trebuinţelor şi a mărfurilor: abundenţa din ce în ce mai mare; niciodată nu este destul. Dar libertatea nu depinde de domnia abundenţei (noţiune totdeauna fluidă, căci permite „amînarea“ libertăţii la infinit), iar formula „Fiecăruia după nevoile sale”

nu implică insaţia- bilitatea naturii umane.

Conceptul de insaţiabilitate aparţine şi el arsenalului dominaţiei: el justifică perpetuarea muncii alienate şi supunerea oamenilor la această muncă. Libertatea presupune că învingerea naturii a atins un stadiu în care produsele de necesitate vitală se pot obţine într-un minim de timp şi printr-un minim de muncă, astfel încît producerea de bunuri ce depăşesc limita necesităţilor vitale să poată deveni o chestiune de autodeterminare.

Marx considera că acest stadiu era atins, în ţările industriale avansate, încă prin 1860. Lipseau atunci nu condiţiile materiale, ci conştiinţa politică a clasei muncitoare şi organizarea ei. „La rădăcina lucrurilor se află omul”: analiza perspectivelor eliberării trebuie să înlăture reificarea, care mistifică atît societatea stabilită cît şi cele considerate ca înlocuitoare ale ei. Reificarea priveşte Subiectul istoric al schimbului drept ceva care există ca un obiect, în timp ce de fapt acest Subiect (clasa muncitoare, aşa cum o consideră Marx) nu se formează decît în procesul acestui schimb. Iar acest Subiect este omul pentru care satisfacţiile acordate de societatea opresivă nu mai sînt necesităţi vitale, omul care nu mai poate tolera aceste satisfacţii pentru că el a recunoscut brutalitatea şi alienarea care le fac posibile.

Subiectul apare ca factor decisiv: *oamenii* sînt cei care, în ultimă instanţă, dau imperativele istorice. Căci condiţiile obiective care determină aceste imperative nu sînt niciodată „unilaterale“ şi rămîn mereu ambigue: ele oferă întotdeauna nu o singură alternativă, ci

mai multe. Istoria impune alegerea: socialism sau barbarie, fiecare dintre ele avînd diferite forme. Subiectul este liber să aleagă: tocmai în alegerea unei practici istorice ce depăşeşte practica stabilită constă în esenţă libertatea umană. Iar această libertate nu este un „fapt“, nici fapt transcendental, nici fapt istoric; este facultatea (şi activitatea) de a refuza universul dat al experienţei în calitate de cadru al tuturor transformărilor, facultatea de a dezvolta o rationalitate şi o sensibilitate diferite de raţionalitatea şi sensibilitatea dominante, facultate caracteristică omului. Este facultatea de a înţelege datele experienţei astfel încît ele să-şi releveze propriul lor caracter negativ, adică măsura în care ele sînt rezultatul dominaţiei. Este sinteza radicală care se află la originea marilor mişcări progresiste ale istoriei—Reforma populară, Revoluţia franceză, Revoluţia socialistă. Iar această sinteză radical critică a experienţei are loc în lumina posibilităţii reale a unei „lumi mai bune“, în lum'na unei posibilităţi de reducere a suferinţei, a cruzimii, a nedreptăţii şi a stupidităţii.

în măsura în care această dublă experienţă pune stăpînire pe conştiinţa şi sensibilitatea omului, el se supune imperativului istoric prin excelenţă: imperativul revoluţionar. Subliniez că aici nu e vorba numai de un imperativ politic, dar şi (poate în primul rînd) de un imperativ intelectual şi moral. Căci inteligenţa şi moralitatea devin factori revoluţionari de îndată ce încetează să fie slujnicele represiunii. în aparenţă se

poate trăi foarte bine în mijlocul stupidităţii şi într-o lume în care genocidul, tortura şi foamea sînt lucruri de la sine înţelese ca tot atîtea „moduri de viaţă”; iată o fericire obiectiv reacţionară, imorală.

„A înţelege lumea în vederea schimbării ei”: această formulare a imperativului revoluţionar este un postulat empiric ce decurge din experienţa foarte banală (şi deloc „ştiinţifică“) a suferinţelor inutile – inutile în măsura în care nu sînt impuse de lupta pentru existenţă, ci numai de felul în care această luptă este organizată şi dirijată. Întrucît nu există nici o logică ştiinţifică care să valideze acest imperativ, este clar că e vorba de un imperativ *moral.* în istorie a existat dintotdeauna o moralitate dublă: moralitatea *statu quo*- ului şi moralitatea răsturnării acestuia; afirmaţie şi negaţie – nu negaţie de dragul negaţiei, ci pentru a „salva” valorile umane invalidate de afirmaţie. Această moralitate revoluţionară este reprimată de toţi cei care au învăţat să trăiască (sau au fost constrînşi să trăiască) alături de această suferinţă şi s-o admită cu uşurinţă atunci cînd această suferinţă cade în lotul altora, care nu sînt de faţă. Realizarea progresului tehnic în regimul capitalist avansat a extins această imoralitate, proprie beneficiarilor unui standard înalt de viaţă, la o mare parte a populaţiei, probabil la majoritatea ei.

Astfel, această imoralitate a devenit un element vital al coeziunii şi perpetuării *statu* quo-ului şi a productivităţii sale opresive. în aceste condiţii, validitatea imperativului revoluţionar pare a nu avea

universalitate; se pune deci întrebarea: care sînt structura şi conţinutul libertăţii în cadrul imperativului revoluţionar?

Am afirmat că esenţa libertăţii umane se află în sintezele teoretice şi practice care constituie şi reconstituie universul experienţei, sinteze ale faptelor date în lumina posibilităţilor lor reale. Aceste sinteze nu se reduc niciodată la activităţi (sau acte) individuale, ci sînt opera unei Subiectivităţi istorice supraindividuale *în* individ, exact cum categoriile kantiene sînt sintezele unui Eu transcendental în Eul empiric. Am apelat în mod intenţionat la construcţia kantiană a experienţei, adică la teoria cunoaşterii, şi nu la filozofia morală a lui Kant, pentru a elucida conceptul de libertate ca un imperativ istoric: libertatea îşi are originea tocmai în spiritul omului, în capacitatea sa (sau mai curînd în nevoia şi dorinţa sa) de a înţelege, de a-şi stăpîni lumea, şi această stăpînire este *practica* în măsura în care ea stabileşte o ordine specifică în fapte, o organizare specifică a datelor experienţei. Spiritul uman este constituit în aşa fel incit supune datele receptate de simţuri unor concepte de ordine universală în spaţiu şi timp, iar aceasta este condiţia primă a oricărei activităţi, practică sau teoretică.

Pentru Kant, organizarea experienţei este universală, tocmai pentru că ea este însăşi structura spiritului uman: aprioricul transcendental se întemeiază pe cunoaşterea unui fapt. Universalitatea acestei structuri este formală: spaţiul şi timpul, categoriile constituie cadrul general al oricărei experienţe. Or, eu susţin că construcţia transcendentală a experienţei la Kant ar putea oferi modelul unei construcţii istorice a experienţei.

Aceasta din urmă se va deosebi de construcţia kan tiană prin aceea că formele intuiţiei în care apar datele simţurilor vor fi aici spaţiul *politic* şi timpul *politic,* iar sinteza se va opera în categorii politice. O asemenea sinteză politică este prima ruptură cu universul dat şi primul pas către o reconstrucţie radicală a experienţei. Nu este vorba de experienţa politică ca ramură particulară a diviziunii sociale a muncii, ci mai curînd de experienţa lumii intregi ca lume politică.

în universul acestei experienţe, toate lucrurile apar ca date ale unei ierarhii: o ordine constituită de relaţii de dominare şi subordonare. Neîndoielnic, lucrurile sînt percepute nemijlocit ca valori de uz specific, ca obiecte estetice, sexuale etc. Dar la o reflecţie mai atentă se constată că valoarea lor este determinată de structura puterii dominante intr-o societate dată. Dacă Marx defineşte bogăţia socială a unei societăţi capitaliste ca o masă de mărfuri, o face întrucît pentru el o asemenea reflecţie constituie principiul metodologie. în calitate de mărfuri, lucrurile exprimă şi perpetuează exploatarea, absenţa libertăţii; ele sînt la dispoziţie în funcţie de puterea de cumpărare, care, la rîndul ei, este determinată de caracterul de clasă al procesului de producţie.

Sinteza datelor în categoriile politice este o sinteză empirică, universalitatea ei este relativă, istorică, dar este valabilă pentru întreaga societate în toate ramificările ei, în cultura ei materială şi intelectuală. Ea transformă conştiinţa cotidiană şi bunul simţ în conştiinţă politică şi bun simţ politic. Tocmai în această transformare îşi are originile imperativul istoric al libertăţii: nu e vorba numai de o eliberare pentru a obţine o parte cît mai mare a bunurilor existente sau pentru a participa activ la administrarea şi gestiunea sistemului stabilit; e vorba de înlocuirea sistemului însuşi printr-un sistem de autodeterminare, pe baza controlului colectiv al mijloacelor de producţie. Aplicarea acestei formule socialiste nu se limitează la societăţile industriale avansate : autodeterminarea şi controlul colectiv au fost dintotdeauna alternative posibile ale organizării luptei pentru existenţă; *mutatis mutandis:* imperativul libertăţii a fost întotdeauna imperativul reprimat al istoriei.

Astăzi această reprimare (materială, intelectuală şi psihologică) a ajuns atît de intensă şi eficace încît ne putem întreba dacă imperativul libertăţii se va traduce vreodată în realitate. în prezent, mai mult decît oricînd, avem un imperativ în sensul că el exprimă un „trebuie“ care se impune individului *împotriva* înclinaţiilor sale, a nevoilor sale personale, a interesului său imediat. Aceste nevoi, aceste satisfacţii, aceste interese acţionează împotriva imperativului schimbării sau cel puţin îi dau aspectul unei idei abstracte, al unei relicve a tradiţiei politice anterioare, depăşită şi dezminţită de realitatea socie-

tăţilor industriale avansate. în aceste societăţi, eliberarea poate să apară cu uşurinţă ca dislocare şi chiar ca distrugere a unei bunăstări materiale (şi culturale) în care condiţiile de muncă dominante, cu toată inumanitatea lor, pot părea un rău mai mic (şi chiar un rău reparabil) în comparaţie cu incertitudinile terifiante şi excesele revoluţiei.

Cultura intelectuală şi materială, care marchează opresiunea în aceste societăţi, poate continua să integreze populaţia în sistemul capitalist, iar acesta din urmă se poate dovedi capabil să se reproducă pe o scară mai vastă prin metode de exploatare neocolonială în exterior şi de militarizare în interior, la care se pot adăuga cucerirea rentabilă a spaţiului şi colaborarea cu Uniunea Sovietică. Desigur, acest gen de progres manifestă agravarea contradicţiilor interne ale sistemului, dar el poate dura foarte mult timp, poluind populaţia, uscatul, mările şi aerul, corpurile şi spiritele, acestea din urmă adaptîndu-se situaţiei. Drept urmare, explozia finală a acestor contradicţii va marca trecerea nu la un stadiu istoric superior, ci mai curînd la o barbarie desă- vîrşită, în care libertatea şi automatismul coincid.

Conflictul dintre libertatea actuală şi eliberare: aceasta din urmă, adică autodeterminarea, ar reduce şi poate că ar suprima libertăţile de opţiune şi de exprimare pe care le reproduce la indivizii ce se bucură de ele în sistemul existent. Intr-adevăr, autodeterminarea presupune eliberarea de sistemul însuşi. în lumina acestui sistem şi a avantajelor sale materiale, eliberarea apare ca o utopie nu numai subversivă, dar şi extrem de abstractă şi „intelectuală”. Triumful

moralităţii afirmării, al pozitivismului.

Nu e cazul să blamăm „materialismul” oamenilor sau nivelul inalt de trai . Răul constă în faptul că acest gen de bunăstare permite reproducerea şi protejarea structurii puterii existente: satisfacţiile sînt agresive şi totuşi agreabile, administrate şi totuşi spontane, uniformizate şi totuşi individuale. Această unitate a contrariilor străbate intreaga structură; ea îşi găseşte expresia supremă în faptul că oamenii aleg în mod liber pe conducătorii care perpetuează nonlibertatea.

Şi totuşi împotriva eliberării se aduce un argument puternic. în numele cui şi pe ce temei se poate impune imperativul revoluţionar milioanelor de oameni, generaţiilor care au parte de o viaţă bună, confortabilă şi rezonabilă? Cred că un răspuns există, şi anume: dreptul este de partea victimelor sistemului bunăstării, a victimelor care plătesc o parte atit de mare din costul sistemului şi care nu beneficiază de nici un avantaj al său, victime care sint obiectul colonizării interne şi externe. Pentru ele, libertatea înseamnă în primul rînd posibilitatea de a se elibera de regimurile de exploatare brutale şi corupte, străine şi indigene. Acest proces nu poate să nu ameninţe coeziunea societăţilor bunăstării. în faţa acestei ameninţări, ele se mobilizează şi se militarizează pentru a apăra prin forţă şi îndoctrinare ordinea stabilită, demonstrînd astfel ipoteza lor potrivit căreia libertatea pretinde represiune. De fapt însă, aceste societăţi demonstrează că *propria lor libertate* este incompatibilă cu libertatea altora.

În aceste societăţi, procesul de schimbare ia forme noi pe care le pretind

condiţiile dominante de coeziune şi integrare. în sectoarele cele mai avansate din orbita capitalistă, imperativul eliberării apare ca un imperativ al *contestării.* Aceasta este în primul rînd un semn de slăbiciune, care se datorează absentei unei situatii revolu- > > ţionare. O clasă revoluţionară nu contestă; ea se bate pentru a lua puterea. Dar contestaţia arată o trăsătură care apare rar în revoluţiile istorice: caracterul total al revendicării. Refuz total, pentru că întreaga cultură este marcată de alienare: binele *şi* răul, cultura intelectuală *şi* cultura materială. Refuz, pentru a reconstrui pe baza realizărilor civilizaţiei; dar aceste realizări nu pot fi recuperate decît schimbînd radical instituţiile şi autorităţile dominante. Conceptul dialectic de dezvoltare leagă recuperarea de depăşirea societăţii existente.

Astfel se explică izolarea fundamentală a acestor grupuri (contestatare), caracterul lor funciar- mente minoritar, eforturile lor disperate de a-şi lega cauza de aceea a „maselor“, fără de care nu se poate imagina schimbarea radicală. Aceasta explică, de asemenea, „caracterul abstract“ şi adesea bizar al contestării: dilicultatea de a concentra acţiunea asupra unor probleme concrete şi specifice, susceptibile de a angaja pături largi ale populaţiei integrate.

Caracterul abstract şi total al protestului reflectă condiţia actuală a unei integrări extinse concret la toate clasele populaţiei. Marele Refuz urmăreşte să rupă lanţul fatal care leagă satisfacerea nevoilor de reproducerea sistemului capitalist. Acest lanţ este fixat în interiorul indivizilor înşişi; nevoile unei

societăţi represive au devenit propriile lor nevoi; constrîngerea socială se înfăţişează ca libertate a individului. în consecinţă, imperativul revoluţionar ia forma unei negaţii: este vorba de a refuza nevoile şi valorile care, mărind bogăţia socială, întăresc, totodată, „servitutea voluntară“ a populaţiilor privilegiate ale metropolelor şi favorizează servitutea impusă în colonii, în lumea a treia. Ideea că aceasta din urmă ar putea să elibereze lumea întîia este cu totul fantezistă: susţinătorii ideii de mai sus subestimează forţa bazei materiale şi a tehnicii capitalismului avansat. O asemenea forţă nu poate fi sfărîmată decît din interior, şi există indici care arată că procesul a început. Manifestările sale nu sînt prea ortodoxe: emergenţa unui subproletariat (sau mai curînd a unui nou proletariat), revolta unor minorităţi oprimate, protestul în rîndurile intelectualilor de care depinde din ce în ce mai mult reproducerea sistemului, slăbirea legăturilor sociale datorită discreditării valorilor a căror funcţionare este indispensabilă sistemului, enorma descărcare de agresivitate, răspîndirea dereglărilor mentale – într-un cuvînt, o suprastructură care acoperă o bază economică tot mai nestabilă, axată pe risipă şi pe violarea omului şi a naturii.

După moartea lui Dumnezeu, moartea Omului: cucerirea spaţiului, competiţia planetară şi agresiunea sînt opera unor roboţi şi a unor maşini care mai sînt încă programate şi conduse de oameni, dar de oameni ale căror obiective sînt limitate de puterea reală şi potenţială a maşinilor lor. Iar această putere, la rîndul ei, este proiectată şi utilizată în conformitate cu exigenţele unei competiţii rentabile pe

scară mondială. Competiţia • devine opera unor maşini: maşini tehnice, politice;
spiritele care conduc maşinile tratează oamenii ca obiecte, iar această reificare transformă înseşi aceste spirite în maşini. Astfel, eliberarea reclamă ca maşina, tehnica şi societatea să fie eliberate de înspăimîntătorul mod în care se face uz de ele, să fie eliberate de oamenii care în prezent decid asupra utilizării lor. O societate liberă este de neconceput dacă automatizarea nu înlocuieşte treptat o muncă socialmente necesară, dar dez-umanizantă. Pe baza modului de producţie capitalist, dezumanizarea este ireversibilă. Progresul cantitativ în competiţia agresivă constituie imperativul istoric impus de conservarea şi creşterea sistemului şi impunînd, la rîndul său, această conservare şi această creştere. Progresul cantitativ s-ar transforma în progres calitativ în măsura în care potenţialul distructiv ar fi anihilat: utiliza-rea ştiinţei şi tehnicii în scopul reconstruirii totale a realităţii, acordîndu-se prioritate abolirii mizeriei şi exploatării şi urmărindu-se crearea unui mediu pe măsura omului.

Acest obiectiv implică autodeterminarea lumii producţiei. Condiţiile obiective (resurse tehnice şi materiale) există, utilizarea lor eliberatoare depinde de emergenţa unui nou Subiect; o conştiinţă şi o sensibilitate decise să nu reproducă statu quo-ul. O atare conştiinţă ar trebui să apară în rîndul claselor sociale care joacă un rol tot mai esenţial în procesul de producţie, şi anume la cadrele intelectualităţii tehnice şi ştiinţifice care, la rîndul lor, ar

activiza conştientizarea claselor muncitoare tradiţionale. Şcolile şi universităţile, tineretul neintegrat apar în calitate de catalizator al unei atare evoluţii.

Caracterul său netradiţional (prioritatea acordată factorului subiectiv, deplasarea potenţialului revoluţionar de la vechea clasă muncitoare la grupurile minoritare ale intelectualităţii şi la muncitorii nemanuali) corespunde situaţiei istorice noi şi unice. Această situaţie este realizată intr-o societate industrială foarte înaintată, a cărei funcţionare este eficace, societate care posedă un aparat militar şi poliţist bine organizat şi tot mai perfecţionat, societate în care populaţia este în mare parte satisfăcută. în această situaţie, ideea de libertate apare într-o nouă lumină. Pentru beneficiarii prosperităţii marelui capitalism industrial, libertatea este ceea ce ei au oricum (în particular, atunci cînd se compară cu ţările socialiste): o libertate de alegere destul de considerabilă în domeniul politic, al culturii, al pieţei. Această libertate este reală şi se poate exersa în interiorul unui sistem social cu structură rigidă: ea depinde (sau pare să depindă) de funcţionarea continuă a unei administraţii din ce în ce mai totale.

În concluzie:

Libertăţile „acordate“ acţionează împotriva libertăţii concepute ca autodeterminare. Aceasta din urmă apare din ce în ce mai puţin ca imperativă, ea îşi pierde din ce în ce mai mult „preţul“ şi devine din ce în ce mai puţin esenţială pentru existenţa umană; alegerea supremă, origine şi condiţie iniţială a tuturor celorlalte alegeri, alegerea de

către fiecare a modului său de existenţă nu mai ap'are ca o nevoie vitală. Dacă această alegere nu va deveni o nevoie vitală – restructurând gîndirea şi acţiunea, raţionalitatea şi sensibilitatea indivizilor – şi atîta timp cît ea nu va deveni astfel, lanţul exploatării nu va fi sfărîmat, oricît de „satisfăcătoare“ ar putea fi viaţa.

Nu există nici o „lege a progresului“ istoric care să poată impune o astfel de ruptură: ea
rămîne imperativul ultim al raţiunii teoretice şi practice, al omului în măsura în care îşi dă singur legile. În stadiul de evoluţie în care ne aflăm, această autonomie a devenit o posibilitate reală, ba încă pe o scară fără precedent în istorie. Realizarea ei pretinde emergenţa unei conştiinţe politice radicale capabilă să anihileze o mistificare represivă a faptelor, mistificare şi ea fără precedent. Problema este de a detecta trăsăturile unei politici de exploatare în binefacerile dominaţiei. Sînt convins că în rîndu- rile tineretului militant de astăzi această înţelegere îşi croieşte drum; poate că acesta şi este primul pas către eliberare.

ARTĂ ŞI REVOLUŢIE

Capitol din volumul *Counterrevolution and Revolt*, The Beacon Press, Boston, 1972.

„în ceea ce priveşte arta, se ştie **că** anumite epoci de înflorire ale acesteia nu concordă cîtuşi de puţin cu dezvoltarea generală a societăţii, şl deci nlci cu dezvoltarea bazei materiale a acesteia din urmă, care constituie oarecum scheletul organizării ei“* •.

(MARX)

I

Cind expresia „revoluţie culturală” se foloseşte relativ la Occident, ea desemnează în primul rînd faptul că dezvoltarea ideologică a depăşit dezvoltarea *bazei* societăţii: revoluţie culturală, dar *nu* (încă) revoluţie politică şi economică. Căci în artă, literatură, muzică, comunicaţie, moravuri şi modă s-au petrecut schimbări care vorbesc despre o nouă experienţă, despre o transformare radicală a valorilor, în timp ce structura socială şi expresia ei politică par să fi rămas neschimbate în ce au esenţial' sau, cel puţin, în urma schimbărilor culturale. Apoi „revoluţia culturală” arată că astăzi opoziţia radicală implică intr-un sens nou intregul domeniu care se află dincolo de necesităţile materiale, mai mult, că ea tinde să transforme total intreaga cultură tradiţională.

Sublinierea potenţialului politic al artei, care este o trăsătură a acestui radicalism, exprimă mai ales nevoia de *a comunica* efectiv acuzarea realităţii existente, precum şi scopurile eliberării. Este un efort de a găsi forme de comunicare care să se poată opune opresiunii exercitate de limbajul şi imaginile ordinii existente asupra minţilor şi trupurilor umane, limbaj şi imagini care au devenit de mult un mijloc de dominare, îndoctrinare şi o sursă de decepţie. Comunicarea

---

K. Marx-F. Engels, *Opere,* vol. 13, Editura politică, Bucureşti, **1962,** p. **684.**

nonconfor- mismului radical, noile scopuri istorice ale revoluţiei au nevoie de un limbaj nonconformist, care să pătrundă în sufletul unor oameni ce şi-au interiorizat şi şi-au însuşit nevoile şi valorile stăpînilor şi administratorilor lor, reproducind astfel în minţile, conştiinţele, simţurile şi instinctele lor sistemul existent. Dacă acest limbaj nou trebuie să fie politic, atunci el nu poate fi „inventat“: el va depinde în mod necesar de utilizarea subversivă a materialului tradiţional, iar posibilităţile acestei subversiuni trebuie căutate acolo unde tradiţia însăşi a permis, sancţionat şi conservat un alt limbaj şi alte imagini. Un astfel de limbaj diferit există în două domenii aflate la polii opuşi ai societăţii:

1) în artă*;
2) în tradiţia populară (limbajul negru, argou...). Ultimul, ca limbaj al celor oprimaţi, are în mod

natural afinităţi cu protestul şi refuzul.

Limbajul negru, astăzi întrebuinţat şi alimentat metodic de oamenii de culoare, întăreşte solidaritatea lor, conştiinţa identităţii lor şi a tradiţiei lor culturale, reprimate şi deformate. Datorită acestei funcţii, el se opune unei întrebuinţări generalizate.

O altă formă a rebeliunii lingvistice este folosirea sistematică a „obscenităţilor“. în

An Essay on Liberation

§§
§§§§§§§§§§§§

****
************** (p. 35) am subliniat presupusul lor potenţial politic; astăzi acest potenţial a devenit ineficient. Adresat unui sistem

---

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

care admite „obscenitatea“, acest limbaj nu-l mai identifică pe radical, pe cel ce nu aparţine sistemului. Mai mult decît atît, limbajul obscen standardizat constituie o desublimare represivă: satisfacere facilă (deşi indirectă) a agresivităţii. Ea se întoarce cu uşurinţă împotriva sexualităţii înseşi. Folosirea de expresii legate de

* Folosesc termenul „artă“ pentru a include literatura şi muzica. – *Nota autorului.*

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

zonele genitale şi anale, care a devenit un fel de ritual în discursurile aşa- numitei stîngi radicale, constituie o *înjosire* a sexualităţii. Prin această înjosire (total inconştientă) a sexualităţii, radicalul pare să se autope- depsească pentru lipsa sa de putere; limbajul său pierde forţa de şoc politică. Deşi trebuie să servească drept un semn distinctiv (al noncon- formiştilor radicali), această rebeliune lingvistică anulează identitatea *politică* prin simpla verbalizare a tabuurilor mic-burgheze.

La celălalt pol al societăţii, în domeniul artelor, tradiţia protestului, negarea a ceea ce este „dat", se află la ea acasă, în drepturile ei. Aici celălalt limbaj, celelalte imagini continuă să fie comunicate, să fie auzite şi văzute; arta este aceea care, într-o formă subversivă, serveşte acum ca o armă în lupta politică împotriva societăţii stabilite, armă a cărei forţă de acţiune depăşeşte un anumit grup privilegiat sau defavorizat. Utilizarea sub- versivă a tradiţiei artistice urmăreşte de la început o *desublimare* sistematică a culturii, adică desfiinţarea formei estetic
e

H. Marcuse, *An Essay on Liberation (Eseu despre eliberare),* Boston, Beacon Press, 1969. – *Nota trad.*

††† ††††††††††††††. „Forma estetică“ este totalitatea calităţilor (armonie, ritm, contrast) care fac dintr-o operă un întreg de-sine-stătător cu o structură şi o ordine proprie (stilul). Datorită acestor calităţi, opera de artă *transformă* ordinea dominantă a realităţii. Această transformare este

---

††
††
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-
††-

„iluzie“, dar o iluzie care dă conţinuturilor reprezentate un sens şi o funcţie diferite de acelea pe care le au în universul dominant al discursului. Cuvinte, sunete, imagini aparţinînd celeilalte dimensiuni „pun în paranteză“ şi invalidează realitatea stabilită în numele unei armonii viitoare.

Iluzia armonizantă, transfigurarea idealistă, deci *divorţul artelor de realitate,* a caracterizat forma estetică. Desublimarea artei înseamnă întoarcerea la o artă „imediată“ care are în vedere şi activează nu numai intelectul şi o sensibilitate rafinată, „distilată”, reprimată, ci, de asemenea şi în primul rînd, o experienţă sensibilă „naturală”, liberă de cerinţele unei societăţi exploatatoare anacronice. Se caută forme ale artei care să exprime experienţa trupului (şi a „sufletului”) nu ca purtătoare ale forţei de muncă şi resemnării, ci ca purtătoare ale eliberării. Se caută o *cultură senzorială,* „senzorială” în sensul că ea implică transformarea radicală a experienţei şi receptivităţii sensibile a omului: eliberarea lor de sub dominaţia unei productivităţi autonomizate, profitabile şi mutilatoare. Dar revoluţia culturală merge mult mai departe decît o reevaluare a artelor: ea atacă rădăcinile capitalismului în indivizii înşişi.

în capitolul precedent am încercat să evidenţiez forţa materială, practică a acestei emancipări. Schimbările culturale nu pot fi înţelese adecvat în cadrul schemei abstracte a bazei şi suprastructurii (ideologia). în etapa actuală, dezintegrarea „culturii burgheze”

Vezi *An Essay on Liberation,* p. 42.

afectează valorile *operaţionale* ale capitalismului. O nouă experienţă a realităţii, valori noi diminuează conformismul maselor. Mai eficient decît scopurile şi sloganurile lor politice, acest protest „existenţial”, greu de izolat şi de reprimat, ameninţă coeziunea sistemului social. Şi tocmai acest protest motivează eforturile de a submina, totodată, şi cultura „superioară” a sistemului: năzuinţa de a găsi moduri de viaţă total diferite de cel existent apare ca depinzînd în bună măsură de eliberarea de „cultura burgheză”. Astăzi atît arta cultă cît şi cea populară par să fi rupt aproape total cu tradiţia lor burgheză. Noile forme „deschise” sau „forme libere” nu exprimă doar un ’nou stil în succesiunea lor istorică, ci mai curînd negarea universului tradiţional al artei, efortul de a schimba funcţia istorică a artei. Dar se angajează efectiv aceste eforturi pe drumul eliberării? Subminează ele într-adevăr ceea ce pretind că subminează? Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie mai întîi să analizăm *„cultura burgheză”.*

Este ea un numitor comun semnificativ (deosebit de unul vag, anistoric) care caracterizează cultura dominantă începînd cu secolul al XVI-lea pînă în secolul al XX-lea? Subiectul istoric al acestei culturi este *burghezia:* în primul rînd, clasa de mijloc a oraşelor situată între nobilime, pe de o parte, şi ţărani şi meşteşugari, pe de altă parte; în al doilea rînd, clasa conducătoare, care se opune muncitorilor industriali în secolul al XlX-lea. Dar burghezia, care este (sau se presupune că este) reprezentată de cultura acestei perioade, *nu mai este* astăzi, în ce priveşte funcţia socială şi

spiritul, *clasa conducătoare,* iar cultura ei nu mai este dominantă în societatea capitalistă avansată contemporană. Afirmaţia este valabilă atît pentru cultura *materială* cît şi pentru cultura *intelectuală,* artistică („superioară“).

Reamintim că *deosebirea* dintre aceste două sfere ale culturii constă în următoarele:

— cultura materială cuprinde modelele comportamentale efective pentru „cîştigarea existenţei“, sistemul valorilor *operaţionale;* principiul randamentului, familia patriarhală ca unitate educativă; munca în calitate de chemare, vocaţie ;

— cultura intelectuală cuprinde valorile „superioare“, ştiinţa şi „umanităţilc“, arta şi religia.

Vom vedea că aceste două dimensiuni ale culturii burgheze, care de la început nu au format un tot unitar, s-au dezvoltat în tensiune, chiar contradicţie, una faţă de alta.

în *cultura materială,* tipic „burgheze” au fost: a) preocuparea pentru bani, afaceri, „comerţ“ ca valori „existenţiale“, sancţionate de religie şi morală; b) funcţia economică şi „spirituală“ dominantă a tatălui ca şef al familiei şi întreprinderii; c) o educaţie autoritară menită să reproducă şi să interiorizeze aceste scopuri utilitariste.

Acest „stil de viaţă”, caracteristic pentru cultura materială burgheză, a fost impregnat cu o raţionalitate instrumentalistă care se opunea tendinţelor liberale, devaloriza sexualitatea, promova discriminarea împotriva femeii şi impunea represiunea în numele lui Dumnezeu şi al afacerilor.

în acelaşi timp, *cultura intelectuală,* devalo- rizînd şi chiar negînd această cultură materială, a fost în mare măsură idealistă; ea a sublimat forţele represive, asociind întotdeauna împlinirea cu renunţarea, libertatea cu supunerea, frumuseţea cu iluzia *(Schein).*

A devenit evident că această cultură a încetat să fie cultura dominantă. Astăzi clasa dominantă nu are o cultură proprie (aşa încît ideile clasei dominante să poată deveni ideile dominante) şi nici nu practică cultura burgheză, pe care a moştenit-o. Cultura burgheză clasică este astăzi învechită, ea se dezintegrează nu datorită revoluţiei culturale şi rebeliunii studenţilor, ci mai curînd datorită dinamicii capitalismului monopolist, care a făcut această cultură incompatibilă cu cerinţele supravieţuirii şi creşterii lui.

în continuare voi rezuma pe scurt principalele simptome ale acestei *dezintegrări* interne a culturii burgheze:

— renunţarea la „ascetismul lumesc”, care constituia „spiritul clasic al capitalismului” : „revoluţia keynesiană” ca o premisă a unei acumulări lărgite a capitalului;

— dependenţa clasei conducătoare de reproducţia unei „societăţi de consum”, care vine într-o contradicţie crescîndă cu nevoia capitalistă de perpetuare a muncii înstrăinate;

— pe linia nevoii sociale de integrare intensivă a comportamentului pe orbita capitalistă, discreditarea noţiunilor idealiste, educarea în spirit pozitivist, pătrunderea metodelor ştiinţelor „riguroase“ în ştiinţele sociale şi „umanităţi“;

— cooptarea subculturilor liberale care pot contribui la creşterea vînzării

mărfurilor;

— distrugerea universului limbajului: super- orwellianismul ca mod normal de comunicare;

— declinul imaginii paterne şi al supraeului în familia burgheză[3].

Unde şi cînd clasa conducătoare de azi mai aderă încă la valorile culturale tradiţionale, ea o face cu cinismul ritual cu care se vorbeşte despre apărarea lumii libere, iniţiativei private, drepturilor omului, individualismului. Cinism, pentru că nici o ideologie nu poate ascunde faptul că această clasă conducătoare nu mai dezvoltă forţele productive presupuse de instituţiile amintite, ci le frînează şi abuzează de ele. Ideologia părăseşte suprastructura {unde este înlocuită de un sistem de minciuni sfruntate şi nonsens) şi este încorporată în bunurile şi serviciile societăţii de consum; ele susţin conştiinţa falsă a unei vieţi bune.

Dar se ridică următoarea întrebare: dacă astăzi sîntem martorii dezintegrării culturii burgheze, dezintegrare care este rezultatul dinamicii interne a capitalismului contemporan şi al adaptării culturii la cerinţele lui, atunci revoluţia culturală, în măsura în care urmăreşte distrugerea culturii burgheze, nu coincide cu adaptarea şi redefinirea capitalistă a culturii? Nu se întîm- plă acest lucru tocmai întrucît ea îşi realizează scopul propriu – pregătirea terenului pentru o cultură calitativ deosebită, radical anticapitalistă? Nu este vorba aici de un dezacord periculos, dacă nu de o contradicţie, între scopurile politice ale contestaţiei şi teoria şi practica ei culturală?

[8] Vezi *Eros and Civilization,* Boston, Beacon Press, 1955, 1966, p. 85, şi Henry şi Yela Lowenfeld, *Our permissive society and the Superego,* în *The Psychoanalytic Quar- tely,* October, 1970.

Nu trebuie contestaţia să-şi modifice „strategia" ei culturală pentru a rezolva această contradic- tie?

Contradicţia apare foarte clar în eforturile de a dezvolta o antiartă, o „artă vie", în refuzul formei estetice. Aceste eforturi sînt puse în slujba scopului de largă respiraţie de a anula separaţia dintre cultura intelectuală şi cultura materială, separaţie care exprimă caracterul de clasă al culturii burgheze. Iar acest caracter de clasă este considerat ca fiind definitoriu pentru cele mai reprezentative şi cele mai desăvîrşite *opere* ale perioadei burgheze.

Mai întîi, o scurtă privire critică asupra acestei idei. O considerare globală a acestor *opere,* cel puţin începînd cu secolul al XIX-lea, ar arăta că ele sînt caracterizate în primul rînd de o marcată atitudine *-antiburgheză:* cultura superioară acuză, respinge cultura materială a burgheziei, se dezice de aceasta. Ea este, într-adevăr, separată: ea se distanţează singură de lumea mărfurilor, de brutalitatea industriei şi a comerţului burghez, de deformarea relaţiilor umane, de mercantilismul capitalist, de raţiunea instru- mentalistă. Universul estetic *contrazice* realitatea – o contrazicere „metodică", intenţionată.

Această contrazicere nu este niciodată „directă", imediată, totală; ea nu-şi asumă forma unui roman politic sau social, a unui poem, picturi de aceeaşi factură. Sau, cînd acest lucru se în- tîmplă (ca în opera lui Büchner, Zola, Ibsen, Brecht, Delacroix, Picasso), *opera* rămîne pri-

zoniera structurii *artei,* a *formei* dramei, romanului, picturii, distanţîndu-se astfel de realitate. Negaţia este „conţinută“ de formă, ea este întotdeauna o „contradicţie „nemanifestă“, „sublimată“, care transfigurează, transsubstanţiază realitatea dată – şi eliberarea de ea. Această transfigurare creează un univers închis în sine; chiar dacă este realist sau naturalist, el constituie *alteritatea* realităţii şi naturii. în acest univers estetic, contradicţiile sînt, într-adevăr, „rezolvate” în măsura în care ele apar în cadrul unei ordini universale căreia îi aparţin. Iar această ordine este în primul rînd o ordine foarte concretă, istorică: cea a oraşului-stat elen, a curţilor feudale sau a societăţii burgheze. în acest univers, destinul individului (aşa cum e descris în opera de artă) este mai mult decît individual: el este şi destinul altora. Nu există operă de artă în care acest universal să nu se manifeste în caractere, acţiuni, suferinţe particulare. „Manifestarea” se realizează într-o formă imediată, sensibilă, şi nu într-una „simbolică'' : individualul „întruchipează” universalul; astfel el devine purtătorul universalului care erupe în acest destin şi loc unic.

Opera de artă transformă un conţinut particular, individual în ordinea socială universală la care el participă, dar semnificaţia acestei transformări se *limitează* la această ordine? Este adevărat că „validitatea” operei de artă se *limitează* la oraşul-stat elen, la societatea burgheză etc. ? Desigur, nu. Teoria estetică este confruntată cu o problemă foarte veche: care sînt calităţile care fac ca tragedia greacă, epica medievală să fie şi astăzi adevărate, nu numai inteligibile,

dar şi sursă de trăire? Răspunsul trebuie căutat la două niveluri ale „obiectivităţii”: 1) transfigurarea estetică revelează condiţia umană proprie întregii istorii (după Marx, preistorii) a umanităţii care depăşeşte orice condiţie particulară; 2) forma estetică corespunde anumitor calităţi constante ale intelectului, sensibilităţii şi imaginaţiei umane, calităţi pe care tradiţia esteticii filozofice le-a interpretat ca fiind ideea de frumos

‡‡‡
‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡.

Datorită acestei transfigurări a universului istoric specific pe care o realizează opera de artă, transfigurare care se produce în prezentarea conţinutului specific însuşi, arta deschide

———

‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡
‡‡‡

realitatea existentă spre o altă dimensiune: cea a posibilei eliberări. Desigur, arta este iluzie *(Schein),* dar o iluzie în care se manifestă o altă realitate. Şi aceasta se întîmplă doar dacă arta însăşi **se** *vrea* iluzie: o lume ireală, deosebită de cea existentă. Şi tocmai în transfigurarea amintită arta conservă şi *transcende* caracterul ei de clasă. Transcenderea nu este orientată doar spre un domeniu al purei ficţiuni şi fantezii, ci şi spre un univers de posibilităţi concrete.

Voi încerca mai întîi să degajez trăsăturile tipice pentru caracterul de clasă al culturii superioare din evul burghez. în general, ele constau în descoperirea şi proslăvirea *subiectului* individual, a „persoanei autonome” care trebuie să-şi primească dreptul său, să devină un eu într-o lume şi împotriva unei lumi care distruge eul. Această subiectivitate deschide o nouă dimensiune în realitatea burgheză, o dimensiune a libertăţii şi împlinirii; dar acest cuprins al libertăţii este găsit în cele din urmă în lumea *interioară (Innerlichkeit);* astfel, el este „sublimat”, dacă nu transformat în ceva ireal. în realitatea existentă, individul se adaptează, renunţă sau se distruge singur. Realitatea dată se conduce după dreptul ei propriu, după adevărul ei propriu; ea are morala ei proprie, fericirea şi plăcerile ei proprii (şi se pot spune multe lucruri despre elel). Celălalt adevăr îl constituie muzica, cîntecul, versul, imaginea aşa cum apar în opera maeştrilor: un domeniu estetic ce-şi

' Pentru **o** analiză a discuţiei „poziţiei obiectiviste în estetică”, vezi Stefan Morawski, *Artistic Value,* în *The Journal of Aesthetic Education,* voi. **5,** nr. 1, în special **p.** 36.

este sieşi suficient, o lume a armoniei estetice care se dezinteresează de realitatea mizerabilă. Tocmai acest „adevăr interior”, tocmai această frumuseţe, profunzime şi armonie sublimă a imaginii estetice este aceea care astăzi apare intolerabilă din punct de vedere spiritual şi fizic, falsă, ca o parte a culturii-marfă, ca un obstacol în calea eliberării.

Mărturisesc că am întîmpinat dificultăţi în definirea caracterului de clasă al artei burgheze. Cu siguranţă, operele artei burgheze sînt mărfuri; este posibil chiar ca ele să fie create ca mărfuri pentru vînzare pe piaţă. Dar acest fapt nu modifică substanţa lor, adevărul lor. în artă „adevărul“ nu se referă doar la consistenţa internă şi la logica *operei,* ci şi la *validitatea* a ceea ce ea spune, a imaginilor ei, a sunetului şi ritmului ei. Ele descoperă şi comunică fapte şi posibilităţi ale existenţei umane. Ele „văd“ această existenţă într-o lumină foarte diferită de cea în care ea apare în limbajul obişnuit (şi ştiinţific) şi în comunicarea care-i corespunde. în acest sens, *opera* autentică are, într-adevăr, un sens care aspiră la validitate generală, la obiectivitate. în definitiv, textul, structura, ritmul unei opere există „obiectiv”; ele pot fi reconstruite şi identificate ca fiind identice în şi prin oricare interpretare, receptare sau deformare particulară, şi împotriva lor. Obiectivitatea *operei,* validitatea ei generală nu este anulată de faptul că cei care au creat-o proveneau din familii burgheze: a susţine acest lucru înseamnă

a confunda dimensiunea psihologică cu cea ontologică. Desigur, structura ontologică a **artei este una** *istorică,* dar istoria este istoria *tuturor* claselor. Ele coexistă într-un mediu identic în trăsăturile lui generale (oraş, ţară, natură, anotimpuri etc.), iar lupta lor se desfă- soară în cadrul acestui mediu universal obiectiv.

în plus, arta înfăţişează şi o altă totalitate, o totalitate mai cuprinzătoare, „negativă“: universul „tragic” al existenţei umane şi al căutării veşnic reînnoite a izbăvirii – promisiunea eliberării. Am arătat că arta evocă această promisiune; datorită acestei funcţii, ea transcende orice conţinut de clasă particular, fără să-l elimine. Desigur, în arta burgheză există un astfel de conţinut de clasă: burghezul, decorul său şi problemele sale domină scena, aşa cum cavalerul, decorul său şi problemele lui o făceau în arta medievală. Dar este suficient acest fapt pentru a defini adevărul, conţinutul şi forma operei de artă? Hegel a pus în evidenţă continuitatea de substanţă, adevărul care uneşte romanul modern cu epica medievală: „Romanescul acesta este cavalerismul redevenit serios, avînd iarăşi un conţinut real. Acci- dentalitatea existenţei exterioare s-a transformat în orînduire fermă, sigură, a statului şi a societăţii civile, încît acum locul scopurilor himerice pe care le urmărea cavalerul îl iau poliţia, justiţia, armata, conducerea de stat. Datorită acestui fapt se schimbă şi spiritul cavaleresc al eroilor care acţionează în romanele mai noi. Cu scopurile lor subiective: iubire, onoare, ambiţie sau cu idealurile lor de reformatori ai lumii, ei se găsesc ca indivizi în faţa acestei orînduieli

consolidate şi a prozei realităţii care le ridică în cale dificultăţi din toate părţile. Atunci, dată fiind această opoziţie, dorinţele şi pretenţiile subiective cresc enorm, deoarece fiecare găseşte în faţa sa o lume fermecată, care, după el, nu este cum trebuie să fie, împotriva căreia el trebuie să lupte fiindcă aceasta îi rezistă şi, dată fiind fermitatea ei dură, nu cedează în faţa pasiunilor lui, ridicînd în faţa acestora voinţa unui tată, a unei mătuşi, apoi raporturile cetăţeneşti drept tot atîtea piedici“[5].

Fireşte, există conflicte şi soluţii specific burgheze, nemaiîntîlnite în perioadele istorice precedente (vezi Defoe, Lessing, Flaubert, Dickens, Ibsen, Thomas Mann), dar caracterul lor specific are o semnificaţie universală. La fel, Tristan, Parsifal, Siegfried sînt simpli cavaleri feudali al căror destin este determinat doar de codul feudal? Conţinutul de clasă este, fără îndoială, prezent, dar el devine transparent în calitate de condiţie şi de vis al umanităţii: conflict şi împăcare între om şi om, între om şi natură —miracolul formei estetice. în conţinutul particular apare o altă dimensiune, unde bărbaţii şi

femeile burgheze (şi feudale) întruchipează specia om: fiinta umană.

Fireşte, cultura superioară a perioadei burgheze a fost (şi este) o cultură pentru elite, accesibilă şi semnificativă doar pentru o minoritate privilegiată, dar acest caracter este specific culturii începînd cu

---

antichitatea. Locul secundar (sau absenţa) clasei muncitoare din acest univers cultural ii conferă desigur un caracter de clasă, dar nu un caracter specific burghez. Dacă lucrurile stau astfel, atunci avem motive să afirmăm că revoluţia culturală nu vizează doar cultura burgheză, ea este orientată împotriva formei estetice ca atare, împotriva artei ca atare, împotriva literaturii ca literatură. Şi, într-adevăr, dovezile oferite de revoluţia culturală confirmă această presupunere.

II

Care sint principalele capete de acuzare ale rechizitoriului făcut formei estetice?

— ea nu exprimă în mod adecvat condiţia umană reală;

— ea s-a rupt de realitate, creind o lume a iluziei frumoase *(schöner Schein},* a justiţiei poetice, a ordinii şi armoniei artistice, care recon- ciliază ireconciliabilul, justifică nejustificabilul;

— în această lume a reconcilierii iluzorii, energia instinctelor vieţii, energia sensibilă a corpului, creativitatea materiei care constituie forţele eliberării sînt reprimate datorită acestor trăsături;

— forma estetică este un factor de stabilizare în societatea represivă, prin aceasta devenind ea însăşi represivă.

Cu prilejul primei expoziţii suprarealiste la Londra, una din primele manifestări ale revoluţiei culturale, Herbert Read a dat o formulare programatică relaţiei dintre arta clasică şi represiune:

„Clasicismul, s-o spunem fără altă introducere, reprezintă astăzi pentru noi,

---

G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică,* voi. I, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1966, **p.** 601-602.

şi a reprezentat întotdeauna, forţele opresiunii. Clasicismul este corespondentul intelectual al tiraniei politice. Aşa a fost în lumea antică şi în cea medievală; el a fost reînviat pentru a exprima dictaturile Renaşterii şi a devenit credoul oficial al capitalismului.

Normele artei clasice reprezintă modelele tipice ale ordinii, proporţiei, simetriei, echilibrului, armoniei şi ale tuturor însuşirilor statice şi anorganice. Ele sînt concepte intelectuale care controlează sau reprimă instinctele vitale de care depinde creşterea şi deci schimbarea; ele nu constituie o preferinţă care se formează liber, ci mai curînd un ideal impus
"

****
****

Revoluţia culturală de azi extinde refuzul lui Herbert Read la toate stilurile, vizînd însăşi esenţa artei burgheze.

Este atacat ,,caracterul afirmativ“ al culturii burgheze, datorită căruia arta

---

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

serveşte la înfrumuseţarea şi justificarea ordinii existente'?. Forma estetică răspunde la mizeria individului burghez izolat prin celebrarea umanităţii universale, la frustrarea fizică prin exaltarea frumuseţii sufletului, la servitutea exterioară prin proslăvirea valorii libertăţii interioare.

Dar această afirmare are propria ei dialectică. Nu există operă de artă care să nu contracareze atitudinea ei afirmativă prin „forţa negativului” care să nu evoce în chiar structura ei imaginile, muzica unei alte realităţi, a unei alte ordini, reprimată de cea existentă, dar totuşi vie în memorie şi anticipare, în ceea ce se întîmplă bărbaţilor şi femeilor şi în rebeliunea lor faţă de aceasta. Acolo unde disp are această tensiune între afirmaţie şi negaţie, între plăcere şi tristeţe, cultură superioară şi materială, unde opera nu mai menţine unitatea dialectică între ceea ce este şi ceea ce poate (şi trebuie) să fie, arta îşi pierde adevărul, se autoanulează. Şi tocmai în forma estetică există această tensiune, precum şi calităţile critice, negatoare, de transcendere ale artei burgheze – însuşirile ei antiburgheze. A le recîştiga şi a le transforma, a le salva de la eliminare trebuie să fie una din sarcinile revoluţiei culturale.

Această apreciere diferită, pozitivă a formei estetice, validarea ei în vederea reconstrucţiei radicale a societăţii, pare să fie impusă de noul stadiu al procesului istoric în cadrul căruia se desfăşoară revoluţia culturală: stadiul dezagregării

---

Surrealism, editat şi prefaţat de Herbert Rea d, New **York,** Harcourt, Brace and Co., 1963, **p.** 23, 25.

’ Vezi articolul meu *Der affirmative Charakter der Kultur* (1937). Traducerea engleză poate fi găsită în *Negat ions,* Boston, Beacon Press, 1968, **p.** 88 şi, mai ales, 89.

pronunţate a sistemului capitalist şi al reacţiei corespunzătoare faţă de acest fenomen – organizarea contrarevoluţionară a represiunii. în măsura în care ultimul aspect este precumpănitor faţă de primul, în aceeaşi măsură opoziţia se „deplasează“ spre domeniul cultural şi subcultural pentru a găsi aici imaginile şi tonurile care pot răzbate prin universul existent al discursului şi care conservă viitorul.

Situaţia este mai gravă acum decît a fost în perioada care începe odată cu arta modernă (în ultima treime a secolului al XIX-lea) şi durează pînă la ascensiunea fascismului. în Occident revoluţia a fost învinsă, fascismul a arătat un drum spre instituţionalizarea teroarei pentru salvarea sistemului capitalist, iar în ţara industrială cea mai avansată, care continuă să domine acest sistem pe scară mondială, clasa muncitoare nu este o clasă revoluţionară. Deşi cultura clasică burgheză nu mai există, dezvoltarea unei culturi independente, postburgheze (socialistă) a fost oprită. Lipsită de teren şi bază proprie în societate, revoluţia culturală apare mai curînd ca o negaţie abstractă decît ca moştenitorul istoric al culturii burgheze. Neavînd ca purtător o clasă revoluţionară, revoluţia culturală îşi caută sprijin în două direcţii diferite, chiar opuse; pe de o parte, ea încearcă să exprime prin cuvînt, imagine, ton sentimentele şi nevoile „maselor^ (care nu sînt revoluţionare); pe de altă parte, ea elaborează antiforme constituite prin simpla atomizare şi fragmentare a formelor tradiţionale: poeme care nu sînt decît proză obişnuită, dispusă în formă de versuri; picturi care substituie un simplu montaj tehnic de părţi şi elemente orică-

rui întreg semnificativ; muzica ce înlocuieşte armonia clasică, înalt „intelectuală“, „celestă“, cu o polifonie extrem de spontană, deschisă. Dar anti-formele sînt incapabile să depăşească sciziunea între „viaţa reală” şi artă. Acestor tendinţe li se opun altele, care, înnoind radical tradiţia burgheză, păstrează calităţile ei progresiste.

în această tradiţie, ordinea, proporţia, armonia au fost, într-adevăr, calităţi estetice esenţiale. Totuşi aceste calităţi nu sînt nici „concepte intelectuale“, nici nu reprezintă „forţele represiunii”. Mai curînd ele reprezintă contrariul: ideea, idea- ţia unei lumi mîntuite, eliberata – liberă de forţele represiunii. Aceste calităţi sînt „statice“ pentru că *opera* „înlănţuie“ mişcarea distructivă a realităţii, pentru că ea are întotdeauna un „sfîr-
şit
“

††
†††††††††††††††. Dar această statică este una a împlinirii, a odihnei: *sfîrşitul violenţei;* speranţa mereu reînnoită pe care o trezeşte sfîrşitul tragediilor lui Shakespeare, speranţa că lumea poate fi acum una diferită. Aceasta este calitatea

---

††
††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††

statică proprie muzicii lui Orfeu, care anulează lupta existenţei animale, calitate care este poate defini
torie pentru orice muzică
mar
e

Acest fapt pune problema dacă nu cumva arta conţine în sine o limitare a subiectului, dacă nu cumva anumite subiecte sînt excluse apriori ca incompatibile cu arta. De exemplu, prezentarea – fără calităţile negatoare – a cruzimii, violenţei etc. Desigur, există mari picturi ale unor scene de bătălie, tortură, crucificare care nu trezesc revolta împotriva **a** ceea ce se întîmplă – sînt ele opere de artă adevărate altfel decît într-un sens pur tehnic şi deci fără mesajul adevărului care este adevărul propriu artei? Atunci arta devine în întregime afirmativă; chiar prezenta unor calităţi estetice desăvîrşite nu salvează opera de la a deveni o simplă „decoraţie“; îi lipseşte necesitatea (interioară).

. Normele care guvernează ordinea artei nu sînt cele care guvernează realitatea, ci mai curînd norme ale *negării* ei: este ordinea care domneşte în ţara lui Mignon din *Invitation au Voyage* de Baudelaire, a peisajelor lui Claude Lorrain... ; ordinea care ascultă de „legile frumosului”, de legile *formei.*

Fără îndoială, forma estetică conţine şi o *altă ordine* care poate reprezenta, într-adevăr, forţele opresiunii, care subordonează oamenii şi lucrurile *raţiunii de stat* sau raţiunii societăţii existente. Aceasta este o ordine care cere resemnare, autoritate, control al „instinctelor vieţii”, recunoaşterea îndreptăţirii existentului. Iar această ordine este impusă de Destin, Zei, regi, oameni înţelepţi sau de conştiinţa sau sentimentul vinovăţiei sau pur şi simplu există. Este ordinea care triumfă asupra lui Hamlet, Lear, Shylock, Antony, Berenice şi Phedra, Mignon, doamnei Bovary, Julien Sorel, Romeo şi Julieta, Don Juan, Violetta – asupra dizidenţilor, victimelor şi îndrăgostiţilor tuturor timpurilor. Dar chiar atunci cînd justiţia imparţială a operei aproape că absolvă realitatea de crima opresiunii, forma estetică neagă această imparţialitate şi exaltă victimele: adevărul constă în frumuseţea, tandreţea şi pasiunea victimelor, şi nu în raţionalitatea agresorilor.

Normele care guvernează ordinea estetică nu sînt „concepte intelectuale”. Fireşte, nu există operă autentică să nu presupună efort intelectual şi disciplină intelectuală în organizarea materialului. Nu există o artă „automatică” şi nici o

---

Nietzsche întreba: „Nu aparţine oare muzica unei culturi unde dominaţia oricărui fel de violenţă a luat sfîrşit?” (Werke, voi. XVI, Stuttgart, Alfred Kroner, 1911, p. 260.)

artă care „imită”: arta înţelege lumea. Imediatul sensibil pe care îl realizează arta *presupune* o sinteză a experienţei conform unor principii universale, singurele care conferă *operei* mai mult decît o semnificaţie particulară. Aceasta este sinteza a două niveluri antagoniste ale realităţii: ordinea existentă şi eliberarea posibilă sau imposibilă de ea; în ambele planuri interacţionează ceea ce este istoric şi ceea ce este universal. în sinteza însăşi, sensibilitatea, imaginaţia şi inte: lectul fuzionează.

Rezultatul este crearea unei alte lumi, diferită 'de cea existentă, dar totuşi derivată din ea; aceas' tă transformare nu violentează obiectele (oamenii ■ şi'lucrurile), ci pledează pentru ele, exprimă în cuvinte, tonuri şi imagini ceea ce este tăcut, deı format, suprimat în realitatea dată. Iar această ı forţă cognitivă şi eliberatoare a artei se manifestă ' -în toate stilurile şi formele ei. Chiar în pictura sau ' în romanul realist care narează o acţiune care s-ar fi putut întîmpla (sau care s-a şi întîmplat) în acël timp şi în acel loc, acţiunea este modificată de ¡forma estetică. Chiar dacă în *operă* bărbaţii şi femeile pot vorbi sau acţiona ca „în realitate”, chiar dacă lucrurile arată ca în „realitate”, totuşi o altă dimensiune este prezentă în descrierea mediului, în structurarea timpului şi spaţiului (interior şi exterior), în tăcerea manifestă, în ceea ce nu este prezen
t

§§
§§§§§§§§§§§§§§§, precum şi în viziunea: microscopică (sau macroscopică) asupra lucrurilor. Astfel putem spune că în ordinea estetică lucrurile sînt deplasate la locul lor, care nu este locul pe care-l ocupă în mod întîmplător; deci prin

---

§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

această transformare ele sînt puse la locul ce le revine de drept.

Transformarea estetică este, desigur, *imaginară;* ea trebuie să fie imaginară căci ce altă facultate decît imaginaţia poate oferi prezenţa sensibilă a ceea ce nu există (încă) ? Această transformare este mai mult sensibilă decît conceptuală; ea trebuie să producă plăcere („plăcere dezinteresată”); ea rămîne subordonată armoniei. Face această subordonare în mod inevitabil din arta tradiţională un agent al represiunii, o dimensiune a respectivei ordini existente?

III

Caracterul afirmativ al artei rezidă nu atît în divorţul ei cu realitatea, cît în uşurinţa cu care poate fi împăcată cu realitatea existentă, folosită ca decorul ei, recomandată şi experimentată ca o valoare recompensantă dar neangajantă, a cărei posesie distinge ordinea „superioară” a societăţii, pe cei educaţi de mase. Dar forţa afirmativă a artei este, de asemenea, forţa care neagă această afirmaţie. Deşi utilizată de feudali şi burghezi ca un simbol al statutului lor, ca un obiect de consum şi ca un semn de rafinament, arta a păstrat alienarea faţă

Referindu-se la Stendhal, Merleau-Ponty spune: „Subiectul unui roman, ca şi subiectul unei picturi poate fi povestit, dar forţa romanului, ca şi a picturii nu constă în subiect. Ceea ce contează nu este atît faptul că Julien Sorel, atunci cînd află că Mme de Rénal l-a înşelat, se duce la Verrière şi încearcă s- J ucidă; importante sînt, după aflarea veştii, tăcerea, cavalcada de vis, certitudinea fără gînd, hotărîrea nestrămutată... Dar aceste lucruri nu sînt spuse nicăieri” (M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde,* Paris, Gallimard, 1969, p. 124).

de realitatea existentă care este punctul ei de plecare. Este o alienare secundă, datorită căreia artistul se detaşează metodic de societatea alienată şi creează un univers ireal, „iluzoriu”, în interiorul căruia arta are şi comunică propriul ei adevăr. în acelaşi timp, această alienare *leagă* arta de societate: ea conservă caracterul de clasă şi-l face transparent. Ca „ideologie”, arta „infirmă” ideologia dominantă. Conţinutul de clasă este „idealizat”, stilizat, devenind astfel receptacolul unui adevăr universal dincolo de conţinutul de clasă particular. De exemplu, teatrul clasic stilizează lumea prinţilor, a nobililor şi a burgerilor reali din perioada respectivă. Deşi această clasă conducătoare nu vorbea şi nu acţiona ca exponenţii ei de pe scenă, totuşi ea putea cel puţin să recunoască în ei propria ideologie, idea- lui, modelul ei (sau caricatura)*. Curtea de la Versailles putea să înţeleagă teatrul lui Corneille şi să recunoască în el propriul cod ideologic; la fel, curtea de la Weimar se putea aştepta să-şi găsească ideologia proprie la curtea din Thaos în *Iphigenia* lui Goethe sau la curtea din Ferrara în al său *Torquato Tasso.*

Terenul pe care s-au întîlnit arta şi realitatea a fost stilul de viaţă. Nobilimea parazitară a avut propria ei formă estetică, care impunea un comportament ritual: onoare, demnitate, viaţă exterioară festivă, „cultură superioară'“, educaţie. Teatrul clasic a fost *mimesisul* şi, în acelaşi timp, idealizarea critică a acestei ordini. Dar, dincolo de orice înrudire cu realitatea existentă şi de adaptare la ea, teatrul proclamă propria lui disociere faţă

de ea. Alienarea artistică apare în teatru ca decorul lui istoric, ca limbajul lui, ca „exagerările” şi condensările lui.

Formele alienării se modifică odată cu schimbările fundamentale din societate. Odată cu democratizarea şi industrializarea proprii capitalismului, clasicismul şi-a pierdut mult din adevărul său; el şi-a pierdut afinitatea, înrudirea cu codul şi cultura clasei conducătoare. Nici cea mai absurdă imaginaţie nu poate concepe existenţa unei afinităţi între Casa Albă şi clasicism, iar ceea ce a mai fost încă de conceput în Franţa lui De Gaulle a devenit de neconceput sub succesorul său.

Alienarea artistică face ca opera de artă, universul artei să fie esenţialmente ireale: ea creează o lume care nu există, o lume a aparenţei, iluziei *(Schein).* Dar în această transformare a realităţii în iluzie, şi numai în ea, apare adevărul subversiv al artei.

[8] Vezi Leo Lowenthal, *Literature and the Image of Man,* Boston, Beacon Press, 1957, tn special introducerea şi cap. IV.

în acest univers, orice cuvînt, orice culoare, orice sunet este „nou“, deosebit, distanţîndu-se de contextul familiar al percepţiei şi intelectului, de certitudinea simţurilor şi a ratiunii în care oamenii şi natura sînt îngrădiţi. Devenind componente ale formei estetice, cuvintele, sunetele, figurile şi culorile sînt separate de utilizarea şi funcţia lor familiară, obişnuită; astfel, ele sînt eliberate pentru o nouă dimensiune a existenţe

i

****
***************. Aceasta este realizarea *stilului* care este poemul, romanul, pictura, compoziţia. Stilul – întrupare a formei estetice –, subordonînd realitatea unei alte ordini, o subordonează, totodată, „legilor frumosului“.

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Adevărul şi falsul, dreptul şi nedreptul, durerea şi plăcerea, calmul şi violenţa devin categorii estetice în cadrul structurii *operei.* Lipsite astfel de realitatea lor (imediată), ele intră într-un nou context în care chiar urîtul, cruzimea, boala devin părţi ale armoniei estetice care caracterizează întregul. Prin aceasta ele nu sînt „anulate“: în gravura lui Goya, oroarea rămîne oroare, dar în acelaşi timp „imortalizează“ oroarea ororii.

IV

în capitolul II m-am referit la supravieţuirea subterană a ţeoriei antice a reamintirii în teoria lui Marx. Noţiunea vizează o calitate reprimată a oamenilor şi lucrurilor care, odată recunoscută, ar putea conduce spre o schimbare radicală în relaţia dintre om şi natură. Discuţia teoriei tînărului Marx situa conceptul reamintirii în contextul „emancipării simţurilor”: termenul „estetic” desemna lumea sensibilităţii. Aici, în discutarea teoriei critice, „estetic” desemnează domeniul artei.

La un prim nivel, arta este reamintire: ea apelează la o experienţă şi înţelegere preconcep- tuală, care reapare în contextul funcţionării sociale a

---

Iată excelenta descriere pe care o face Merleau-Ponty alienării metodice din pictura lui Cézanne. Cezanne rupe cu experienţa obişnuită a lumii noastre: „[El] dezvăluie fundalul de natură inumană pe care se instalează omul. Tocmai de aceea personajele sale sînt străine şi parcă văzute de o fiinţă aparţinînd altei specii. Natura însăşi este despuiată de atributele care o pregătesc pentru comuniuni animiste: peisajul este lipsit de vînt, apa lacului Annecy este lipsită de mişcare, obiectele îngheţate, ezitante, ca la începuturile Pămîntului. Este o lume lipsită de familiaritate, în care nu te simţi bine, care interzice orice efuziune umană” *(Le Doute de Cezanne,* în *Sens et Non-Sens,* Paris, Nagel, 1948, p. 30).

experienţei şi înţelegerii, opunîndu-i-se; ea contestă ratiunea şi sensibilitatea instrumenta- liste.

Atunci cînd atinge acest prim nivel – unde efortul intelectual este inoperant –, arta violează tabuuri: ea îndreaptă vocea, privirea şi auzul spre lucruri care în mod obişnuit sînt reprimate : visurile, amintirile, dorinţele – ultimul refugiu al sensibilităţii. Aici nu se mai suprapune nici o constrîngere: forma, departe de a reprima conţinutul, îl face să apară în integritatea lui. Aici nu mai există nici conformism, nici rebeliune, ci doar tristeţe şi bucurie. Aceste două calităţi extreme, punctele supreme ale artei par să fie prerogativele muzicii (care „dă miezul cel mai profund ce precede orice formă, inima lucrurilor
”

††
††††††††††††††††), iar în cadrul muzicii, ale melodiei. Melodia – dominantă, *cantabile* – este unitatea fundamentală a reamintirii: străbătînd toate variaţiunile, persistînd atunci cînd este suspendată şi nu mai poartă compoziţia, ea susţine punctul suprem – în bogăţia şi

---

†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††

complexitatea operei şi împotriva lor. Ea este vocea, frumuseţea, calmul unei alte lumi aici pe pămînt; ea este mai ales vocea care constituie structura bidimensională a muzicii clasice şi romantice.

în teatrul clasic, versul este vocea dominantă a lumii bidimensionale. Versul contestă regula limbajului obişnuit şi devine un mijloc de expresie pentru ceea ce rămîne nespus în realitatea existentă. Ritmul versului este acela care face posibilă, înaintea oricărui conţinut specific, emergenţa realităţii ireale şi a adevărului ei. „Legile frumosului” dau formă realităţii pentru a o face transparentă. Modul „sublimat” în care vorbesc protagoniştii teatrului clasic, şi nu doar ceea ce fac şi suferă, evocă şi, totodată, refuză existentul.

Teatrul burghez (însemnînd aici: teatrul în care protagoniştii aparţin burgheziei) se mişcă de la început într-un univers estetic desublimat, deidealizat. Proza înlocuieşte versul; se renunţă la decorul istoric, realismul este precumpănitor. Forma clasică cedează teren formelor deschise („Sturm und Drang”). Dar ideile egalitare ale revoluţiei burgheze aruncă în aer universul realist: conflictul de clasă dintre nobilime şi burghezie ia forma unei tragedii pentru care nu există soluţie. Iar atunci cînd acest conflict de clasă nu s-a mai aflat în centrul atenţiei teatrului conţinutul burghez specific a fost depăşit: lumea burgheză este nimicită de figuri sau situaţii simbolice care devin mesagerii catastrofei şi eliberării (Ibsen, Gerhart Hauptmann).

Arthur Schopenhauer, *The World As **Will** and Representation,* New York, Dover, **I,** § **52.**

Nici romanul nu este închis acestei transcenderi estetice. Indiferent de „intriga” sau mediul particular care constituie subiectul unui roman, proza lui poate distruge universul stabilit. Kafka constituie poate exemplul cel mai pregnant. De la început, legăturile cu realitatea dată sînt tăiate prin aceea că se spune lucrurilor pe nume, nume care se vădesc fără acoperire. Discrepanţa dintre ceea ce spune numele şi ceea ce este devine irecuperabilă. Sau, mai curînd, coincidenţa, identitatea literală dintre ele este aceea care constituie oroarea? în orice caz, limbajul răzbate prin mascaradă: iluzia se află în realitatea însăşi, nu în opera de artă. Această operă este în chiar structura ei revoltă; între ea şi lumea pe care o descrie, împăcarea este cu neputinţă.

Tocmai această a doua alienare este cea care dispare astăzi în efortul sistematic de a reduce, dacă nu de a anula, distanţa dintre artă şi realitate. Efortul este condamnat la eşec. Desigur, există revoltă în teatrul de guerilă *(guerrilla theatre),* în poezia „presei libere”, în muzica rock, dar ea rămîne artistică, fără a avea puterea negatoare a artei. în măsura în care ea însăşi face parte din viaţa reală, ea pierde transcendenţa care opune arta ordinii existente: ea rămîne imanentă acestei ordini, unidimensională, sucom- bînd astfel în această ordine. Tocmai „calitatea vieţii” imediată care o defineşte constituie punctul slab al acestei antiarte şi al apelului ei. Ea se *mişcă* (la propriu şi la figurat) aici şi acum, în cadrul universului existent, şi se opreşte la strigătul ei de revoltă neputincios care cere abolirea acestui univers.

într-adevăr, arta clasică şi romantică

provoacă dezamăgire. Ea pare un lucru care aparţine trecutului, ca şi cum şi-ar fi pierdut adevărul, sensul. Trebuie oare căutată cauza în faptul că această artă este prea sublimă, în faptul că ea substituie sufletului real, viu unul „intelectual”, metafizic şi este deci represivă sau lucrurile stau *exact invers î*

Extremismul acestei arte ne şochează astăzi pentru că ea exprimă pasiunea şi durerea prea direct, prea *nesublimat;* un anumit fel de pudoare reacţionează împotriva acestui exhibiţionism, a acestei „revărsări” a sufletului. Sau poate nu sîntem la înălţimea acestui *patos* care conduce spre limitele existenţei umane şi dincolo de limitele constrîngerii sociale. Această artă presupune din partea receptorului acea distanţă a reflexiei şi contemplării, acea tăcere voită şi receptivitate pe care „arta vie” *(living art)* contemporană o refuză.

Atrofia organelor alienării artistice este rezultatul unui proces material. Organizarea totalitară a societăţii, violenţa şi agresivitatea ei au invadat spaţiul exterior şi interior al omului, unde extremismul estetic al artei putea fi receptat şi acceptat cu bună-credinţă. El contrazice prea flagrant ororile realităţii, iar această contradicţie apare ca o fugă de această realitate de care nu se poate fugi. El cere un anumit grad de detaşare de experienţa imediată, un anumit „spaţiu privat”, ceea ce a devenit imposibil, fals. Aceasta este o artă fără legătură cu comportamentele obişnuite, non-operaţională, care nu „incită” la nimic altceva decît la reflecţie şi reamintire: promisiunea visului. Dar, în loc de a visa condiţia umană, visul trebuie să devină o forţă a schimbării, el trebuie să devină o

forţă politică. Dacă arta visează eliberarea în cadrul istoriei, realizarea visului prin revoluţie trebuie să devină posibilă – programul suprarealist trebuie să fie încă valabil. Atestă revoluţia culturală această posibilitate?

V

Revoluţia culturală rămîne o forţă progresistă radicală. Totuşi efortul ei de a elibera potenţialul politic al artei se loveşte de o *contradicţie nerezolvată.* Prin însăşi natura ei, arta are un potenţial subversiv; problema este: cum poate fi el transpus astăzi în realitate, adică cum poate fi exprimat aşa încît să devină un ghid şi un element al *praxisului* schimbării fără ca arta să înceteze să fie artă, fără ca ea să-şi piardă forţa sa subversivă *internă?* Cum poate fi tradus acest potenţial aşa încît forma estetică să fie înlocuită prin „ceva real”, viu, care totuşi *transcende* şi *neagă* realitatea existentă?

Arta îşi poate exprima potenţialul ei radical doar *ca artă,* în propriul ei limbaj şi în imaginile ei proprii, care *invalidează* limbajul obişnuit, „proza lumii”. De asemenea, „mesajul” eliberator al artei transcende scopurile eliberării realizabile în prezent, aşa cum ea transcende actuala critică a societăţii. Arta este de domeniul Ideii (Schopenhauer), al universalului în particular; şi, cum tensiunea dintre idee şi realitate, dintre universal şi particular este probabil eternă, arta trebuie să rămînă alienare. Dacă arta, datorită acestei alienări, nu „vorbeşte“ maselor, aceasta se datoreşte societăţii de clasă care creează şi perpetuează masele. Dacă şi cînd o societate fără clase va

transforma masele în indivizi „liber asociaţi”, arta îşi va pierde caracterul elitist, dar nu şi distanţarea ei de societate. Tensiunea dintre afirmaţie şi negaţie exclude posibilitatea de a identifica arta cu praxisul revoluţionar. Arta nu poate reprezenta revoluţi
a

, ea poate doar s-o evoce în alt mediu, într-o formă estetică în care conţinutul politic devine metapolitic, guvernat de necesitatea internă a artei. Iar scopul oricărei revoluţii – o lume a liniştii şi libertăţii – apare într-un mediu

total nepolitic, sub legile frumosului, armoniei. Astfel, Stravinsky a auzit revoluţia în cvartetele lui Beethoven:

„Convingerea mea fermă este că cvartetele constituie o cartă a drepturilor omului, şi anume una subversivă în sensul platonic al caracterului subversiv al artei.

Cvartetele conţin o idee superioară a libertăţii... care include şi depăşeşte ceea ce indica Beethoven însuşi cind scria (prinţului Galitzin) că această muzică ar putea <<ajuta umanitatea suferindă >>. Ele dau o măsură a omului... şi constituie o parte a descrierii calităţii de a fi om; existenţa lor este o garanţie“[10].

Există un moment simbolic care anunţă tranziţia de la viaţa de fiecare zi la un mediu esenţial- mente diferit, „saltul“ de la universul social existent la universul înstrăinat al artei; acesta este momentul *tăcerii.*

„Momentul în care începe o piesă muzicală conţine cheia naturii oricărei arte. Incongruenţa acestui moment, comparat cu tăcerea infinită şi nepercepută care îl precede, constituie secretul artei. .. , el constă în distincţia dintre actual şi dezirabil. Orice artă reprezintă o încercare de a evidenţia şi de a exagera această distincţie“[11].

Iar această tăcere constituie un element

Desigur, există mari fresce ale revoluţiei franceze din 1789: *Moartea lui Danton* a lui Büchner, ale revoluţiei din 1848: *Educaţia sentimentală* a lui Flaubert; ele sînt prezentări critice, dacă nu ostile practicii revoluţionare a vremii şi exigenţelor ei. Există magnificul fragment epic al lui William Blake, care se sfîrşeşte înaintea întrunirii statelor generale; el este o transfigurare cosmică a revoluţiei, unde munţi, văi şi ape participă la lupta politică.

[10] Igor Stravinsky, în *The New York Review of Books,* Aprilie *24,* 1969, p. *4.*

al formei estetice nu numai în muzică; ea este prezentă în întreaga operă a lui Kafka şi chiar în *End Game* a lui Beckett; ea există în pictura lui Cézanne.

„ ...Singura aspiraţie [a pictorului] trebuie să fie tăcerea. El trebuie să înăbuşe în sine însuşi vocile prejudecăţii, el trebuie să uite şi să menţină uitarea; el trebuie să se înconjure de tăcere; el trebuie să fie un ecou perfect“i[2].

Dar nu un „ecou“ al naturii şi realităţii imediate, ci al acelei realităţi care erupe în înstrăinarea artistului de realitatea imediată, chiar de aceea a revoluţiei.

Relatia dintre artă şi revoluţie este o unitate a contrariilor, o unitate antagonistă. Necesitatea căreia i se supun arta şi libertatea ei nu coincide cu cea a revoluţiei. Arta şi revoluţia au în comun aspiraţia de a „schimba lumea“, eliberarea. Dar în practica ei arta nu trebuie să abandoneze exigenţele care-i sînt specifice şi nu trebuie să părăsească dimensiunea ei proprie: ea rămîne non-operaţională. în artă, scopurile politice nu pot apărea decît transfigurate în forma estetică. Revoluţia poate lipsi din *operă,* chiar dacă artistul însuşi este „angajat“, este un revoluţionar.

§§
§§§§§§§§§§§§§§§§

****
****

André Breton reaminteşte cazul lui Courbet şi Rimbaud. în timpul Comunei

---

§§§
§§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§

din 1871, Courbet a fost membru al Consiliului Comunei, fiind considerat responsabil de dărîmarea coloanei Vendôme. El a luptat pentru o artă „liberă şi neprivilegiată“. Dar pictura sa nu reprezintă o mărturie directă a revoluţiei (deşi aceasta există în desenele sale) ; ea nu are conţinut politic. După căderea Comunei şi după masacrarea eroilor ei,

---

John Berger, *The Moment of Cubism,* New York, Pantheon, 1969, p. 31. •

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Courbet pictează naturi moarte.

„ ...Unele din merele sale... prodigioase, colosale, extraordinare prin greutatea şi senzualitatea lor, sînt mai puternice şi mai «protestatare» decît orice pictură politică
“

Cézanne, citat de Gasquet în Max Raphael, *The Demands of Art,* Bolingen Series LXXVIII, Princeton. Princeton University Press, 1968, **p.** 8.

Referindu-se tot la Courbet, Breton scrie: „Totul se întîmplă ca şi cînd el ar fi considerat că trebuie să existe o cale de a reflecta credinţa sa profundă în ameliorarea lumii în orice lucru pe care a

---

André Fernigier, citat în Robert Fernier, *Gustave Courbet,* Paris, Bibliothèque des Arts, 1969, p. 110.

încercat să-l evoce, o cale de a o face să apară în lumina pe care o făcea să coboare asupra orizontului sau asupra unui pîntece de căprioară“[w].

în ceea ce-l priveşte pe Rimbaud, simpatizant al Comunei, el a schiţat o constituţie a unei societăţi comuniste, dar conţinutul poemelor sale scrise în contact direct cu Comuna „nu diferă deloc de cel al altor poeme”. Revoluţia a fost prezentă în poezia sa de la început pînă la sfîrşit: ca o preocupare de ordin tehnic, şi anume de a traduce lumea într-un nou limba
j

§§

Manifests of Surrealism, Ann Arbor, University Press **of** Michigan Press, 1969, **p.** 219.

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

.

„Angajamentul” politic devine o problemă de „tehnică“ artistică, şi, în loc de a transpune arta (poezia) în realitate, realitatea este transpusă într-o formă estetică nouă. Refuzul radical, protestul apare în modul în care cuvintele sînt grupate şi regrupate, eliberate de întrebuinţarea şi abuzul familiar. *Alchimia cuvintului;* imaginea, sunetul, crearea unei alte realităţi în afara celei existente – revoluţia imaginară permanentă, emergenţa unei „a doua istorii” în interiorul conti- nuumului istoric.

Subversiunea estetică permanentă – aceasta este calea artei.

Abolirea formei estetice, ideea că arta poate deveni o parte a *praxisului* revoluţionar (şi pre- revoluţionar) pînă cînd, în condiţiile socialismului pe deplin dezvoltat, ea va fi transpusă adecvat în realitate (sau absorbită de către „ştiinţă”) – această idee este falsă şi opresivă; realizarea ei ar însemna sfîrşitul artei. Martin Walser a dezvăluit această eroare, referindu-se la literatură.

„Metafora <<morţii literaturii» vine mult prea devreme. Doar atunci cînd obiectele şi numele lor se vor contopi, doar atunci va muri literatura. Atîta timp cît această stare paradisiacă nu a fost instaurată, lupta pentru obiecte se va purta cu ajutorul cuvintelor”[18]. .

Iar sensul cuvintelor va continua să devalorizeze sensul lor obişnuit: ele (ca şi imaginile şi tonurile) vor continua să transforme imaginar lumea obiectivă, omul, natura. Coincidenţa cuvintelor cu lucrurile ar însemna că toate potenţialităţile lucrurilor au fost realizate, că „puterea negativului” nu mai operează,

---

Op. *cit.,* **p.** 220.

că imaginaţia a devenit în întregime funcţională: servind raţiunea instrumentalistă.

Am vorbit despre „artă ca o formă a realităţii” într-o societate liberă

****

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

††
††††††††††††††††††††. Exprimarea este ambiguă. Prin aceasta am vrut să indic un aspect esenţial al eliberării : transformarea radicală a universului tehnic şi natural în acord cu sensibilitatea (şi raţionalitatea) eliberată a omului. Nu mă dezic nici acum

---

în *Kursbuch,* Martie 1970, Frankfurt, Suhrkamp, p. 37.

†††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††

de acest punct de vedere. Dar scopul este unul permanent: indiferent de formă, arta nu poate elimina niciodată tensiunea dintre artă şi realitate. Eliminarea acestei tensiuni ar conduce la imposibila unitate finală dintre subiect şi obiect – versiunea materialistă a idealismului absolut. Ea neagă limita insurmontabilă a mutabilităţii naturii umane, o limită biologică, şi nu una teologică. A interpreta această alienare de nedepăşit a artei ca un semn al societăţii de clasă burgheze (sau al oricărui alt tip de societate de clasă) este absurd.

Această absurditate are o bază reală. Reprezentarea estetică a Ideii, a universalului în particular determină arta să transforme condiţiile particulare (istorice) în condiţii universale; a indica drept soartă tragică sau cosmică a omului ceea ce este doar soarta sa în societatea dată. Există în tradiţia occidentală o celebrare a unei tragedii nenecesare, a unui destin nenecesar, nenecesare faţă de dimensiunea căreia îi aparţin, nu faţă de condiţia umană, ci mai curînd faţă de instituţiile sociale specifice şi ideologiile corespunzătoare. M-am referit mai înainte la o operă în care conţinutul de clasă pare cu evidenţă a constitui substanţa: catastrofa trăită de *Madame Bovary* se datoreşte, desigur, situaţiei micii burghezii într-o provincie din Franţa. Totuşi, citind romanul, noi putem, în imaginaţie, suprima (sau mai curînd „pune între paranteze”) mediul „exterior”, străin şi atunci vom vedea în roman refuzul şi negarea lumii micii burghezii franceze, a valorilor ei, a moralităţii, a aspiraţiilor şi

---

În *On the Future ofArt,* eseuri de Arnold **J.** Toynbee, Louis I. Kahn şi alţii, editate de Edward Fry, New York, Viking Press, **p. 123.**

dorinţelor ei, adică soarta bărbaţilor şi femeilor antrenaţi în catastrofa iubirii. Iluminismul, democraţia şi psihanaliza pot diminua conflictele tipic feudale sau burgheze sau chiar schimba rezultatul lor – substanţa tragică rămîne. Această interferenţă între universal şi particular, între conţinutul de clasă şi forma transcendentă constituie istoria artei.

Poate că există o „scară” potrivit căreia conţinutul de clasă apare cel mai distinct în literatură şi cel mai puţin distinct (dacă mai apare I) în muzică (ierarhia schopenhaueriană a artelor!). *Curîntul* este mijlocitorul cotidian între societate şi individ: el devine un nume pentru obiecte aşa cum sint ele făcute, configurate şi întrebuinţate de societatea existentă. Culorile, formele, tonurile nu au o astfel de ,,semnificaţie”; intr-un sens, ele sînt mai universale, mai „neutre” faţă de utilizarea lor socială. Spre deosebire de ele, cuvîntul îşi poate pierde sensul lui transcendent, şi, dealtfel, aceasta şi este tendinţa în societatea care controlează în mod absolut universul discursului. Atunci putem vorbi, într-adevăr, despre o ,,coincidenţă între nume şi obiectul pe care-l desemnează”; este însă o coincidenţă falsă, impusă, înşelătoare: un instrument al dominaţiei.

Mă refer din nou la întrebuinţarea limbajului orwellian ca mijloc de comunicare obişnuit. Dominaţia acestui limbaj asupra minţilor şi trupurilor oamenilor înseamnă mai mult decît o totală spălare a creierelor, mai mult decît folosirea sistematică a minciunii ca mijloc de manipulare. într-un sens, acest limbaj este corect; el exprimă, cu inocenţă, contradicţiile omniprezente ale acestei societăţi. Sub regimul pe care şi l-a dat ea

însăşi, a lupta pentru pace înseamnă, într-adevăr, a aţîţa la război (împotriva „comunităţilor” de pretutindeni); a încheia războiul înseamnă exact ceea ce a făcut guVernul care l-a declanşat, deşi poate fi contrariu* ■ şi anume a intensifica mai curînd decît a extinde masacru
l

[illegible]; libertatea este exact ceea ce le oferă oamenilor administraţia, deşi în fapt ar putea fi contrariul; gazele lacrimogene şi substanţele care distrug vegetaţia sînt, într-adevăr, „justificate şi umane” împotriva vietnamezilor, deoarece ele produc mai , puţină suferinţă” oamenilor

---

[illegible]

decît , uciderea lor prin arderea cu napalm
”

§§
§§§§§§§§§§§§§§§§§ – aparent, singura alternativă. Aceste contradicţii flagrante pot pătrunde în conştiinţa oamenilor; acest lucru nu schimbă faptul că lumea aşa cum o

Vezi *Raportul Cornell despre intensificarea bombardamentelor tn Indochina,* în *New York Times,* November 6, 1971.

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

defineşte administraţia (publică sau privată) rămîne în vigoare, efectivă, operaţională: ea stimulează comportamentul dorit şi acţiunea dorită. Limbajul îşi asumă din nou un caracter magic: este suficient ca un purtător de cuvînt guvernamental să pronunţe cuvîntul „securitate naţională” şi el obţine ceea ce vrea – şi încă foarte repede.

VI

Tocmai în acest moment, efortul radical de a menţine şi a intensifica „puterea negativului”, potenţialul subversiv al artei, trebuie să menţină şi să intensifice puterea *alienantă* a artei: forma estetică, singura care face comunicabilă forţa radicală a artei.

în eseul său *Die Phantasie im Spätkapitalismus und die Kulturrevolution**, Peter Schneider numeşte această redobîndire a transcendenţei estetice „funcţia propagandistică a artei”:

„Arta propagandistică trebuie să caute în înregistrarea istoriei dorite a umanităţii imaginile utopice, să le elibereze de formele care le-au fost impuse de condiţiile materiale' de viaţă şi să indice calea realizării acestor dorinţe, realizare care a devenit acum posibilă... Estetica acestei arte trebuie să fie strategia realizării dorinţelor”

G. Warren Nutter, Assistant Secretary of Defense for International Security, tn *New York Times,* March 23, 1971.

* *Fantezia* ***tn*** *capitalismul tîrziu şi revoluţia culturală. – Nota trad.*

****
****
.

Tocmai pentru că această strategie este una a realizării unui vis, ea nu poate fi niciodată „completă”, nu poate fi o transpunere în realitate, ceea ce ar transforma-o într-un proces psihanalitic. Realizarea înseamnă mai curînd găsirea

---

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

formei *estetice* care poate comunica posibilităţile unei transformări eliberatoare a mediului tehnic şi natural. Dar şi aici distanţa dintre artă şi practică, disocierea lor se menţine.

în perioada dintre cele două războaie mondiale, cind protestul părea că poate fi transpus direct în acţiune, contopit cu acţiunea, cînd dizolvarea formei estetice părea să fie răspunsul dat forţelor revoluţionare în acţiune, Antonin Artaud formula programul abolirii artei: „Să terminăm cu capodoperele” – arta trebuie să devină o preocupare a maselor *(la foule*}, o chestiune a străzii şi, mai ales, a organismului, a trupului, a naturii. Astfel, ea va mişca oamenii, va mişca lucrurile, căci „trebuie ca lucrlH'ile să piară pentru a putea porni din nou, pentru a reîncepe”. Şarpele se mişcă după sunetele muzicii nu datorită „conţinutului lor spiritual”, ci pentru că vibraţia lor se transmite prin pămînt întregului trup al şarpelui. Arta a întrerupt această comunicare şi a „separat un gest *(un geste)* de ecoul lui în organism”; această unitate cu natura trebuie reinstituită: „În spatele poeziei textului se află poezia pur şi simplu, fără formă şi fără text”. Această poezie naturală, care mai este prezentă în miturile eterne ale umanităţii (ceea ce se află în „spatele textului” în *Oedipus* de Sophocle, de exemplu) şi în magia primitivilor, trebuie reciştigată; redescoperirea ei constituie premisa eliberării omului. Căci „noi nu sintem liberi, iar cerul ne poate cădea încă în cap. Iar teatrul există în primul rînd pentru a ne învăţa toate acestea

---

Kursbuch, 16, 1969, p6 31.

”

. Pentru a atinge acest scop, teatrul trebuie să părăsească scena, să iasă în stradă, în mijlocul mulţimii. El

trebuie să *şocheze* puternic şi să *distrugă* suficienţa conştiinţei şi inconştientului:

„[un Veatru] în care imagini fizice violente zdruncină şi hipnotizează sensibilitatea spectatorului, cuprins de teatru ca de vîrtejul unor forţe superioare”22.

Chiar în epoca în care scria Artaud, „forţele superioare” erau de un cu totul

---

u Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double,* Paris, Gallimard, 1964, **p.** 113, 124, 123, 119, 129 (scrisă **în** 1933).

alt tip şi cuprindeau omul nu pentru a-l elibera, ci mai curînd pentru a-l înrobi şi a-l distruge mai eficient. Iar astăzi ce limbaj, ce imagini ar putea zdruncina minţile şi trupurile care coexistă liniştite cu genocidul, tortura şi otrava (şi chiar profită de pe urma lor)
?

[12] Op. cit., **p.** 126.

§§§
§§§§§§§§§§§§§§§§§§§. Iar dacă Artaud doreşte o „sonorizare constantă”, sunete, zgomote şi ţipete, mai întîi pentru vibraţia lor şi apoi pentru ceea ce ele reprezintă

---

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

§§§

****
****

††
†††††††††††††††††††, eu întreb: nu s-a familiarizat auzul, chiar cel „natural” al străzii, cu zgomotul violent, cu strigătele care constituie acompaniamentul cotidian al

---

Ibid.

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

****

comunicaţiilor de masă, sporturilor, şoselelor, locurilor de recreaţie? Ele nu anulează familiaritatea opresivă cu distrugerea, ci o reproduc.

Scriitorul german Peter Handke înfiera „die ekelhafte Unwahrheit von Ernsthaftigkeiten în Spielraum” (neadevărul respingător al seriozităţii în teatru)2[5]. Acest rechizitoriu nu este o

---

Op. cit., **p.** 124.

încercare de a menţine politica în afara teatrului, ci de a indica forma care o poate exprima. Rechizitoriul nu se poate referi Ia tragedia greacă, Ia Shakespeare, Racine, Kleist, Ibsen, Brecht, Beckett: Ia ei, datorită formei estetice, „piesa” creează universul ei propriu de „seriozitate”, care *nu* este cel al realităţii date, ci mai curînd negarea lui. Dar el priveşte teatrul de guerila de astăzi: aici este o *contradictio în adjecto;* este vorba de ceva total diferit de teatrul chinez (anterior sau ulterior marelui marş), unde teatrul nu făcea parte dintr-un „univers al piesei”, ci participa la revoluţie ca proces actual şi stabilea, ca un episod, identitatea dintre actori şi luptători, unitatea spaţiului piesei şi a spaţiului revoluţiei.

„Teatrul viu” *(lifJing Theatre)* poate servi ca exemplu de căutare ce se întoarce împotriva ei înşăşi[26]. El încearcă sistematic să realizeze unitatea dintre teatru şi revoluţie, dintre piesă şi luptă, dintre eliberarea trupească şi cea spirituală, dintre schimbarea intimă a individului şi cea socială. Dar această uniune îmbracă haina misticismului: „Kabala, învăţătura tantrică şi hasidică, I Ching şi alte surse”. Amestecul dintre marxism şi misticism, dintre Lenin şi Dr. R. Laing nu este posibil; el alterează mesajul politic. Eliberarea trupului, revoluţia sexuală, devenită un ritual ce trebuie realizat („ritul împreunării universale”), îşi pierde locul în revoluţia politică: dacă sexul este drumul către Dumnezeu, ordinea stabilită îl poate tolera şi în forme extreme. Revoluţia iubirii, revoluţia nonviolentă nu constituie

---

Citat în Yark Karsunke, *Die Strasse und das Theater,* în *Kursbuch,* 20, p. 67.

o ameninţare serioasă; indiferent care au fost forţele dominante, ele au putut întotdeauna să înfrunte forţele iubirii. Desu- blimarea radicală care are loc în teatru, ca teatru, este o desublimare organizată, reglementată, jucată, care aproape că se transformă în contrariul
e
i

Lipsa de adevăr este fatală în reprezentaţia directă, nesublimată.

Caracterul „iluzoriu” al artei nu este abolit, ci dublat: actorii joacă doar acţiunile pe care vor să le demonstreze, iar această acţiune însăşi este ireală, joc.

Distincţia dintre o revoluţie internă a formei estetice şi distrugerea ei, dintre sinceritatea autentică şi cea contrafăcută (distincţie bazată pe tensiunea dintre artă şi realitate) a fost decisivă şi pentru

[26] Vezi *Paradise Now, Creaţia colectivă a teatrului viu,* consemnată de Judith Melina şi Julian Beck, New York, Random House, 1971.

§§
§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

dezvoltarea (şi funcţia) „muzicii vii” *(living music},* „muzicii naturale”. Este ca şi cum revoluţia culturală ar fi împlinit cerinţa lui Artaud ca muzica, într-un sens literal, să mişte trupul, conducînd astfel natura la revoltă. Această „muzică a vieţii” *(life music)* are, intr-adevăr, o bază reală: *muzica neagră* ca strigăt şi cîntec al sclavilor şi ghetourilor

---

în vara anului 1971, grupul Living Theatre, care jucase în Brazilia în faţa oropsiţilor vieţii, a fost încarcerat. Acolo, în mijlocul terorii, care constituie viaţa poporului şi care exclude orice integrare în ordinea stabilită, chiar şi piesa unei eliberări mistificate a părut o ameninţare. îmi exprim solidaritatea cu Judith Melina şi Julian Beck şi grupul lor; critica mea este fraternă, căci ducem aceeaşi luptă.

****
*********************. În această muzică, viaţa şi moartea bărbaţilor şi femeilor negre sînt retrăite: muzica este trup; forma estetică este „gestul” durerii, tristeţii, acuzării. Prin preluarea de către albi s-a produs o schimbare importantă: „rockul” alb este ceea ce modelul lui negru *nu* este, adică

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

spectacol. Acum strigătul şi ţipătul, saltul şi mimica se desfăşoară într-un spaţiu artificial, organizat; ele sînt orientate spre un *auditoriu* (simpatetic); ceea ce făcea parte din permanenţa vieţii devine acum un concert, un festival, un disc posibil. „Grupul” devine o entitate fixă *(fJerdinglicht),* absorbind indivizii; el este „totalitar” prin modul îa care înăbuşă conştiinţa individuală şi mobilizează un inconştient colectiv care rămîne fără fundament social.

Pierzîndu-şi forţa de şoc, această muzică tinde spre masificare: ascultătorii şi coparticipanţii auditoriului sînt mase antrenate în spectacol, în reprezentaţie.

Este adevărat că în acest spectacol publicul participă activ: muzica le *mişcă* trupurile, îi face „naturali“. Dar electrizarea lor (la propriu) se manifestă adesea ca isterie. Forţa agresivă a ritmului monoton repetat la infinit (ale cărui va- riaţiuni nu trimit spre o altă dimensiunea muzicii), disonanţele abrutizante, distorsiunile stereotipe,

---

Pierre Lere analizează dialectica muzicii negre în articolul său *Free Jazz: Evolution ou Révolution: }*,... Libertatea formelor muzicale reprezintă doar expresia estetică a dorinţei de libertate socială. Depăşind cadrul tonal al temei, muzicianul se situează pe poziţia libertăţii. Aceas tă căutare a libertăţii este transpusă în muzicalitatea atonală, ea defineşte un climat modal unde negrul exprimă o nouă ordine. Linia melodică devine mediul de comunicare între o ordine iniţială, care este repudiată, şi o ordine finală, sperată. Posesia frustrantă a celei dintîi îmbinată cu atingerea eliberatoare **a** celei de-a doua realizează o ruptură în ţesătura armoniei, ruptură care face posibilă o estetică a strigătului *(esthétique du cri).* Acest strigăt, elementul sonor caracteristic al «muzicii libere», născut dintr-o tensiune exasperantă, anunţă ruptura cu ordinea albă constituită şi exprimă violenţa promotoare a unei ordini noi, negre“ *(Revue ¿'Esthétique,* vol. **3-4, 1970,** p. 320, 321).

sclerozate, nivelul zgomotului în general nu reprezintă toate acestea forţa frustraţiei
?

††
†††††††††††††††††††††† Iar gesturile corespunzătoare, răsucirea (twistul) şi scuturarea (shakul) trupurilor, care se

†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††

ating rareori (dacă se ating) cu adevărat, par a fi un mers pe loc, ele nu conduc decît la constituirea unei mase gata să se disperseze. Această muzică este, în sens propriu, *imitaţie, mimesis* al agresiunii efective; ea este, dealtfel, un alt fel de *catharsis* – terapie de grup care suspendă temporar inhibările. În acest fel, eliberarea rămîne o problemă particulară a fiecăruia.

VII

Tensiunea dintre artă şi revoluţie pare ireductibilă. Arta însăşi, de fapt, nu poate schimba realitatea; arta nu se poate subordona cerinţelor concrete ale revoluţiei fără a se nega pe sine. Dar arta poate să-şi ia, şi îşi ia, subiectele şi chiar forma din mişcarea revoluţionară predominantă la un moment dat, căci revoluţia este substanţa artei. Substanţa istorică a artei se afirmă în toate formele de alienare; ea exclude ideea că astăzi redobîndirea formei estetice ar putea însemna reînvierea clasicismului, a romantismului sau a oricărei alte forme tradiţionale. Analiza realităţii sociale nu ar putea furniza oare indicaţii privitoare la formele artei care să corespundă potenţialului revoluţionar al lumii contemporane ?

După Adorno, caracterului total al represiunii şi administrării arta îi răspunde printr-o alienare totală. Muzica înalt intelectuală, constructivistă şi,

---

Frustraţia pe care o presupune agresiunea zgomotului este revelată foarte clar de Grace Slick din formaţia „Jefferson Airplane” în declaraţia făcută în *New York Times Magazine,* October, 18, 1970: „Scopul nostru în viaţă – spune Grace, cu toată seriozitatea – este de a cînta tot mai tare”.

totodată, spontan lipsită de formă a lui John Cage, Stockhausen, Pierre Boulez poate constitui un exemplu limită.

Dar oare acest efort a atins punctul unei imposibile întoarceri, cu alte cuvinte, punctul în care *opera* părăseşte dimensiunea alienării, a negaţiei şi contradicţiei care deţin *formă,* şi se transformă intr-un joc de sunete, într-un joc al limbajului, inofensiv şi fără angajare, şoc care nu mai şochează şi care astfel se autoanulează?

Literatura radicală, care vorbeşte cu o francheţe şi semispontaneitate lipsite de formă, pierde odată cu forma estetică şi conţinutul politic, în timp ce acest conţinut erupe în poemele cele mai *in-formale* ale lui Allan Ginsberg şi Ferlinghetti. Actul de acuzare cel mai radical şi cel mai nealterat şi-a găsit expresia într-o operă care, tocmai datorită radicalismului ei, cade în afara sferei politicului: opera lui Samuel Beckett; aici nu există speranţă care să poată fi tradusă în termeni politici, forma estetică exclude orice compromis ; rămîne literatura ca literatură care nu poartă decît un singur mesaj : a pune capăt stării de lucruri existente. La fel, revoluţia se află mai curînd în lirica cea mai desăvîrşită a lui Bertolt Brecht decît în piesele sale politice şi în *Wozzek* de Alban Berg decît în opera antifascistă contemporană.

Antiarta este efemeră, iar forma renaşte. Odată cu ea găsim o nouă expresie a calităţilor subversive inerente dimensiunii estetice, în special frumuseţea ca întruchipare sensibilă a ideii de

libertate. Încîntarea produsă de frumuseţe şi oroarea produsă de politică. Brecht a sintetizat această stare în cinci versuri :

> în mine se luptă
> Încîntarea produsă de mărul în floare
> Şi oroarea produsă de un discurs al lui Hitler.
> Dintre ele, doar ultima mă sileşte
> Să mă aşez la masa mea de lucru.

Imaginea pomului rămîne prezentă în poem, care este „impus” de un discurs al lui Hitler. Oroarea a ceea ce este declanşează creaţia, este originea poemului care celebrează frumuseţea unui măr înflorit. Dimensiunea politică rămîne în legătură cu dimensiunea estetică, care, la rîndul ei, îşi asumă o valoare politică. Aceasta nu se întîmplă doar în opera lui Brecht (care trece acum drept un „clasic”), dar şi în unele cîntece de protest radicale de astăzi sau de ieri, în special în lirica şi muzica lui Bob Dylan. Frumuseţea se întoarce, „sufletul” se întoarce: dar nu cea întîlnită în produsele alimentare şi „pe gheaţă
”

[illegible], ci vechea frumuseţe reprimată, cea a liedului, a melodiei: *cantabile.* Ea devine forma unui conţinut subversiv, dar nu ca o reînviere artificială, ci ca o „întoarcere a refulatului”. Muzica, în dezvoltarea ei, aduce cîntecul în punctul revoltei, unde vocea, prin cuvinte şi

---

[illegible]

intensitate, *întrerupe* melodia, cîntecul şi se transformă în strigăt, ţipăt.

Unitatea artei şi revolutiei în dimensiunea este' » ţică

§§§

După titlul cărţii lui Eldridge Cleaver *Soul* ***on*** *ice.* – ***Nota trad.***

§§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§
§§

, în arta însăşi. Artă care a devenit capabilă să fie politică chiar în absenţa totală (aparentă numai) a unui conţinut politic, unde nu rămîne nimic altceva decît poezia – despre ce? Brecht realizează miracolul de a exprima inexprimabilul cu ajutorul celui mai simplu limbaj obişnuit: poezia evocă, doar pentru o clipă, imaginea unei lumi eliberate, a unei naturi eliberate:

Die Liebenden

Sieh jene Kraniche în grossem Bogen! Die Wolken, welche ihnen beigegeben, Zogen mit ihnen schon, als sie entflogen Aus einem Leben în ein anderes Leben. În gleicher Hohe und mit gleicher Eile Scheinen sie alle beide nur daneben. Dass so der Kranich mit der Wolke teile Den schonen Himmel, den sie kurz befliegen Dass also keiner langer hier verweile Und keines andres sehe als das Wiegen Des andern în dem Wind, den beide spüren Die jetzt im Fluge beieinander liegen So mag der Wind sie în das Nichts entführen Wenn sie nur nicht vergehen und sich bleiben So lange kann sie beide nichts berühren So lange kann man sie von jedem Ort

---

Este suficient să citim cîteva din poeziile autentice ale activiştilor tineri (sau vechilor activişti) pentru a ne da seama cum poezia rămînînd poezie poate avea şi astăzi un caracter politic. Aceste poezii de dragoste sînt politice ca poezii de dragoste: nu acolo unde ele sînt desublimate conform modei, eliberări verbale ale sexualităţii, ci, dimpotrivă, acolo unde energia erotică găseşte o expresie sublimată, poetică; limbajul poetic devine protest împotriva condiţiei bărbaţilor şi femeilor care iubesc în această societate. Dimpotrivă, unitatea dintre iubire şi subver- siune, eliberarea socială pe care o implică Erosul, se pierde atunci cînd limbajul poetic este abandonat în favoarea limbajului porno versificat (sau pseudoversificat). Ceea ce se numeşte pornografie există în realitate: publicitate bazată pe sex, propagandă cu ajutorul unui Eros exhi- biţionist, comercializabil. Astăzi au valoare de schimb limbajul porno şi fotografia sexy pe hîrtie lucioasă, nu poezia de dragoste romantică.

vertreiben W**o** Regen drohen oder Schüsse schallen
So under Sonn und Monds wenig verschiedenen Scheiben Fliegen sie hin, einander ganz verfallen.
Wohin, ihr? – Nirgend hin. – Von wem davon?
Von allen.
Ihr fragt, wie lange sind sie schon beisammen? Seit kurzem. – Und werden sie sich trennen?
- Bald.
So scheint die Liebe Liebenden ein Halt.

111drăgosUlii

Priviţi la stolul de cocori, **în zare! Sus, nourii ce-i** prejmuiesc, plutind, **Cu** ei din prima clipă-au prins să zboare. O viaţă nouă parcă năzuind. în ritm frăţesc, pe-aceeaşi înălţime Cocori şi nouri zboară-alături şi Meleagurile-albastre şi sublime Cu bunăvoie par a-şi împărţi. În timpul scurt, cit taie-n zbor olatul, Nu desluşesc acolo, în înalt, Decît prin vîntul molcom, legănatul Uşor, ce-ndeamnă trupul celuilalt. Ademeniţi de vînt, se pot trezi Deodată în neant – şi dacă-olaltă Rămîn, nu-i poate nimeni despărţi, Căci nu le pasă lumea cealaltă. Furtuni şi-mpuşcături dacă răsună, Poţi să-i alungi, doar pururi împreună. Şi-aşa, sub clar de lună şi sub soare, Se duc, nedespărţiţi, în depărtare. Spre ce liman vă duceţi? Unde anume? Niciunde I Vă e frică? Da, de lume
I

****
********************,

Imaginea eliberării este cea a zborului cocorilor, în înaltul cerului încîntător, împreună cu norii care-i însoţesc: cerul şi norii le aparţin, fără ierarhie şi dominaţie. Imaginea eliberării rezidă în abilitatea lor

---

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

de a fugi de locurile ameninţătoare: ploaia şi gloanţele. Ei se află în siguranţă atîta timp cît rămîn ei înşişi, deplin solidari. Imaginea este una disparentă: vîntul îi poate antrena în neant – ei ar rămîne încă în siguranţă, ei zboară dintr-o viaţă în cealaltă. Timpul însuşi nu mai contează: cocorii s-au întîlnit cu puţin timp în urmă şi se vor despărţi curînd. Spaţiul nu mai constituie o limită: ei zboară nicăieri şi fug de oricine, de tot. în final, iluzia: iubirea *pare* să confere durată, să cucerească timpul şi spaţiul, să evite distrugerea. Dar iluzia nu poate nega realitatea pe care o dublează : cocorii *se află* pe cerul lor, cu norii lor. Finalul neagă, totodată, iluzia, el insistă asupra realităţii, realizării ei. Această insistenţă rezidă în limbajul poeziei, care este proză devenită vers şi cîntec în mijlocul brutalităţii şi corupţiei *oraşului tentacular* (Maha- gonny) – în dialogul dintre o tîrfă şi un vagabond. Nu există un cuvînt în această poezie care să nu aparţină prozei. Dar aceste cuvinte sînt îmbinate în propoziţii sau fragmente de propoziţii care spun şi arată ceea ce limbajul obişnuit nu spune şi nu arată niciodată. Aparentele „procese-verbale“, care lasă impresia că descriu lucrurile şi mişcările aşa cum se prezintă percepţiei directe, se dovedesc a fi imagini a ceea ce depăşeşte orice percepţie directă: fuga în domeniul libertăţii care este, totodată, domeniul frumuseţii.

Dar înregistrăm un fenomen ciudat:

’ B. Brecht, *Die Liebenden,* în *Gedichte,* voi. II, Frankfurt, Suhrkamp, 1960, p. *210.* Erich Kahler şi Theodor Adorno au pus în evidenţă semnificaţia acestui poem. Vezi Adorno *Aesthetische Theorie,* p. 123. *-Nota autorului.* Traducerea românească aparţine lui D. Botez şi L. Iliescu. Vezi B. Brecht, *Versuri,* Editura tineretului, 1964, p. *25. – Nota trad.*

frumuseţea ca o calitate poate aparţine în egală măsură unei opere de Verdi şi unui cîntec de Bob Dylan, unei picturi de Ingres şi unei picturi de Picasso, unei propoziţii a lui Flaubert şi unei propoziţii a lui J ames J oyce, unui gest al ducesei de Guermantes şi unui gest al unei fete hippie! Toate acestea au în comun, în opoziţie cu dezerotizarea plastică, expresia frumuseţii ca negare a lumii mărfurilor şi a performanţelor, atitudinilor, aparenţelor, gesturilor pe care ea le reclamă.

Forma estetică va continua să se schimbe în concordanţă cu reuşita (sau eşecul) practicii politice de construire a unei societăţi mai bune. În cazul cel mai fericit, ne putem imagina un univers comun al artei şi realităţii, dar în acest univers arta îşi va păstra transcendenţa. Probabil că oamenii nu vor vorbi şi scrie în versuri; *la prose du monde* va continua să existe. „Sfîrşitul artei” poate fi conceput doar dacă oamenii nu mai sînt capabili să distingă adevărul de fals, binele de rău, frumosul de urît, prezentul de viitor. Acesta ar fi stadiul barbariei perfecte pe culmile civilizaţiei, iar un astfel de stadiu este istoriceşte posibil.

Arta nu poate împiedica ascensiunea barbariei; ea nu poate prin ea însăşi să păstreze deschis domeniul ei în şi împotriva societăţii. Conservarea şi dezvoltarea artei depind de lupta pentru abolirea sistemului social care generează barbaria ca stadiul lui potenţial: forma potenţială a dezvoltării lui. Destinul artei rămîne legat de revoluţie. În acest sens există , într-adevăr, o cerinţă internă a artei care îl aduce pe artist pe baricade pentru a lupta alături de Comună, de revoluţia bolşevică, de revoluţiile chineză

şi cubaneză, alături de orice revoluţie care deţine şansa istorică a eliberării. Dar, procedînd astfel, el părăseşte universul artei şi pătrunde în universul mai cuprinzător al practicii radicale, căruia arta îi aparţine ca o parte antagonică.

VIII

Revoluţia culturală contemporană pune din nou problema unei estetici marxiste. în secţiunile precedente am încercat să aduc o contribuţie la această estetică; o discuţie aprofundată ar necesita însă o altă carte. Totuşi o problemă specifică poate fi ridicată în acest context, şi anume cea referitoare la semnificaţia şi însăşi posibilitatea unei „literaturi proletare” (sau literatură a clasei muncitoare). în opinia mea, discuţia asupra acestui subiect nu s-a mai ridicat niciodată la nivelul teoretic pe care l-a avut în anii 20 şi la începutul anilor 30, nivel datorat în special controversei dintre Georg Lukacs, J ohannes R. Becher şi Andor Gabor, pe de o parte, şi Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Hanns Eisler şi Ernst Bloch, pe de altă parte. Discuţia purtată în acea perioadă este prezentată şi reexaminată în excelenta carte a Helgei Gallas *Marxistische Litcraturtheori e*

††
†††††††††††††††††††† (Neuwied, Luchterhand, 1971).

Toţi protagoniştii acceptă ideea că arta (discuţia este dedicată în special literaturii) este determinată în „conţinutul ei de adevăr”, ca şi în forma ei, de poziţia de clasă a autorului (desigur, nu în sensul

††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††

simplist al poziţiei lui personale şi al conştiinţei lui, ci în sensul corespondenţei obiective a operei lui cu poziţia materială şi ideologică a unei clase). Concluzia acestei discuţii este că în stadiul istoric în care doar poziţia proletariatului face cu putinţă înţelegerea totalităţii procesului social, precum şi a necesităţii şi direcţiei schimbării radicale (surprinderea „adevărului”), doar o literatură proletară poate îndeplini funcţia progresistă a artei şi poate dezvolta o conştiinţă revoluţionară – armă indispensabilă în lupta de clasă.

Poate o astfel de literatură să folosească formele tradiţionale ale artei sau trebuie să dezvolte noi forme şi tehnici? Acesta este obiectul controversei: în timp ce Lukacs (şi odată cu el linia comunistă „oficială”) insistă asupra validităţii tradiţiei (reconsiderată), în special marele roman realist din secolul al XIX-lea, Brecht cere forme radical diferite (cum ar fi teatrul epic), iar Benjamin propune trecerea de la forma artei la expresii tehnice noi, cum ar fi filmul, opunînd „formele majore, închise formelor minore, deschise”.

Intr-un sens, confruntarea dintre formele închise şi formele deschise pare să nu mai corespundă stadiului actual al problemei: comparate cu antiarta contemporană, formele deschise ale lui Brecht apar ca literatură „tradiţională”. Problema rezidă mai curînd în conceptul fundamental al unei *viziuni proletare despre lume,* care, datorită caracterului ei de clasă (particular), constituie adevărul pe care arta trebuie să-l comunice dacă vrea să fie artă autentică. Această teorie „presupune existenţa unei viziuni proletare asupra lumii. Dar tocmai această

Teoria marxistă a literaturii. - Nota trad.

presupunere nu rezistă unui examen atent
“

.

Aceasta este o constatare de fapt şi un punct de vedere teoretic. Dacă termenul

---

„viziune proletară asupra lumii” desemnează concepţia predominantă în rîndurile clasei muncitoare, atunci în ţările capitaliste avansate această concepţie este împărtăşită de pături largi aparţinînd altor clase, în special claselor de mijloc. (În limbajul marxist ritualizat, aceasta ar fi numită conştiinţă mic burgheză reformistă.) Dacă termenul desemnează conştiinţa *revoluţionară* (latentă sau actuală), atunci ea nu este astăzi specific sau predominant „proletară” – nu numai pentru că revoluţia împotriva capitalismului monopolist total este mai mult şi altceva decît o revoluţie proletară, dar şi pentru că condiţiile, perspectivele şi scopurile ei nu pot fi formulate adecvat în termenii revoluţiei proletare. Iar dacă această revoluţie trebuie să fie prezentă (într-o formă oarecare) ca un scop în literatură, o astfel de literatură nu poate fi tipic proletară.

Cel puţin aceasta este concluzia sugerată de teoria lui Marx. Reamintesc din nou dialectica universalului şi particularului în conceptul proletariatului: ca o clasă **a** societăţii capitaliste, interesul ei particular (propria ei eliberare) constituie, totodată, un interes general: ea nu se poate elibera pe sine fără să se desfiinţeze ca clasă, precum şi celelalte clase. Acesta nu este un „ideal”, ci însăşi dinamica revoluţiei socialiste. De aici decurge că scopurile proletariatului ca clasă *revoluţionară* sînt autotranscendente: ră- mînînd scopuri concrete, istorice, ele depăşesc, prin conţinutul lor de clasă, conţinutul de clasă specific. Iar dacă o astfel de transcendenţă reprezintă calitatea

[2]? Gallas, **op.** cit., **p.** 73.

esenţială a oricărei arte, urmează că scopurile revoluţiei pot fi exprimate de arta burgheză sau de orice altă formă a artei. Faptul că Marx a avut un gust conservator relativ la artă şi că atît Troţki cît şi Lenin au criticat conceptul de „cultură proletară"

§§§
§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ pare să fie mai mult decît o chestiune de preferinţă personală.

Prin urmare nu este un paradox sau o excepţie faptul că chiar conţinuturi specific proletare apar în „literatura burgheză”. Adesea ele sînt însoţite de un fel de revoluţie lingvistică ce înlocuieşte

---

§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

limbajul clasei dominante prin cel al proletariatului, fără a distruge forma tradiţională (a romanului, a dramei). Sau, invers, conţinutul revoluţionar proletar este exprimat în limbajul „superior”, stilizat al poeziei (tradiţionale) ca în *Opera de trei parale* şi *Mahagonny* ale lui Brecht, sau ca în proza „artistică” din Galilei al aceluiaşi autor.

Partizanii unei literaturi specific proletare au încercat să salveze acest concept prin stabilirea unui criteriu de discriminare care să permită respingerea radicalilor burghezi „reformişti”, şi anume apariţia în operă a legilor fundamentale care guvernează societatea capitalistă. Lukacs însuşi transformă acest criteriu în mijlocul de identificare al literaturii autentic revoluţionare. Dar tocmai această cerinţă violentează natura artei. Structura şi dinamica societăţii nu-şi pot găsi niciodată expresia sensibilă, estetică: ele sînt, în teoria lui Marx, esenţa din spatele aparenţei care poate fi dezvăluită doar prin analiză ştiinţifică şi formulată doar în termenii unei astfel de analize. „Forma deschisă” nu poate trece peste prăpastia dintre adevărul ştiinţific şi aparenţa lui estetică. Introducerea în piesă sau roman a montajului, documentelor, reportajului poate deveni (ca la Brecht) o parte esenţială **a** formei estetice, însă doar o parte subordonată.

într-adevăr, arta poate deveni o armă în lupta de clasă prin promovarea schimbării în conştiinţa dominantă. Totuşi cazurile în care există o corelaţie transparentă intre respectiva conştiinţă de clasă şi opera de artă sint extrem de rare (Molière, Beaumarchais, Defoe). Datorită calităţii subversive care-i este proprie, arta este

[20] **Op. cit., p.** 210.

asociată cu conştiinţa revoluţionară, dar în măsura în care conştiinţa predominantă în rîndu- rile unei clase este afirmativă, integrată, tocită arta revoluţionară i se va opune. Acolo unde proletariatul este nonrevoluţionar, literatura revoluţionară nu va fi o literatură proletară. Ea nu poate fi *„ancorată”* în conştiinţa predominantă (nonrevoluţionară) ; doar *ruptura, saltul* pot preveni reapariţia conştiinţei „false” intr-o societate socialistă.

Erorile ca,re sînt asociate conceptului de literatură revoluţionară sînt agravate de revoluţia culturală de azi. Antiintelectualismul agresiv al campionilor Noii stingi generează cerinţa unei literaturi a clasei muncitoare care să exprime interesele şi „emoţiile” actuale ale muncitorilor. De exemplu: „Pontifii intelectuali ai stingii” sînt blamaţi pentru „estetica lor revoluţionară”, iar o „anumită categorie de exegeţi” este trasă la răspundere pentru că este mai „expertă în cîn- tărirea celor mai fine nuanţe ale unui cuvint, în loc să fie angajată în procesul
revoluţionar
”

****
*************************. Antiintelectualismul arhaic are oroare de ideea că primul aspect poate fi o parte esenţială a celui de-al doilea, parte a transpunerii lumii într-un nou limbaj care să comunice revendicările radical noi ale eliberării.

Astfel de purtători de cuvint ai

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

ideologiei proletare critică revoluţia culturală ca „un amuzament al clasei de mijloc”. Pe culmea filistinismului, ei merg pînă la a proclama că această revoluţie va „căpăta un sens” doar „cînd va incepe să inţeleagă semnificaţia culturală reală pe care o are o maşină de spălat, de exemplu, pentru o familie de muncitori cu copii mici”. în acelaşi spirit, ei cer „artiştilor acestei revoluţii să capteze emoţiile acestei familii în ziua în care, după luni de discuţii şi planuri în jurul cumpărării ei, maşina le este livrată“[31].

Această cerinţă este reacţionară nu numai din punct de vedere estetic, ci şi din punct de vedere politic. Nu emoţiile familiei de muncitori sînt retrograde, ci ideea de a le transforma într-un criteriu al literaturii autentic radicale şi socialiste: ceea ce este proclamat pivot al unei culturi revoluţionare, noi, nu este decît adaptare la cultura existentă.

Desigur, revoluţia culturală trebuie să recunoască şi să submineze această atmosferă a căminului muncitoresc, dar acest scop nu poate fi realizat prin „captarea“ emoţiilor trezite de livrarea maşinii de spălat. Dimpotrivă, o astfel de empatie perpetuează „atmosfera” dominantă.

Identificarea conceptului de literatură revoluţionară cu cel de literatură proletară rămîne discutabilă chiar dacă acesta este curăţat de „captarea” emoţiilor dominante şi pus în legătură cu conştiinţa cea mai *avansată* a clasei muncitoare. Ea ar fi o conştiinţă politică caracteristică doar pentru o minoritate a clasei muncitoare. Dacă arta şi literatura ar reflecta o astfel de conştiinţă avansată,

---

[80] **Irvin Silber, în Guardian, December 13, 1969.**

ele ar trebui să exprime condiţiile actuale ale luptei de clasă şi perspectivele subminării sistemului capitalist. Dar tocmai aceste conţinuturi politice brutale *militează* împotriva transfigurării lor estetice – de unde obiecţia valabilă împotriva „artei pure”. Totuşi aceste conţinuturi se opun, de asemenea, unei transpuneri mai puţin pure în artă, adică unei arte care evocă concreteţea vieţii şi practicii cotidiene. Pe acest temei, Lukács a criticat un roman muncitoresc reprezentativ al timpului : personajele acestui roman foloseau acasă, la

cina, limbajul unui delegat la un congres al
partidulu
i

O literatură revoluţionară în care clasa muncitoare să fie subiect-obiect şi care să

Irvin Silber, în Guardian, December 6, 1969, p. 17.

fie moştenitorul istoric, negaţia perfectă a „literaturii burgheze” este încă de domeniul viitorului.

Dar ceea ce este adevărat pentru conceptul de artă revoluţionară relativ la clasa muncitoare din ţările capitaliste avansate nu se aplică la situaţia minorităţilor rasiale din aceste ţări sau a maselor lumii a treia. Am vorbit despre o muzică neagră; există, de asemenea, o literatură neagră, în special o poezie neagră, care poate fi numită fără rezerve revoluţionară: ea este rebeliune totală exprimată într-o formă estetică. Ea nu este o literatură de „clasă”, iar conţinutul ei particular este, totodată, unul universal: ceea ce este în joc în situaţia specifică a minorităţilor rasiale oprimate este nevoia cea mai generală, şi anume cea legată de însăşi existenţa individului şi a grupului său ca *fiinţe umane.* Ori- cît de pronunţat ar fi caracterul politic al unui asemenea conţinut, el nu se opune formelor tradiţionale.

Gallas, op. cit., p. 121. Un comunist participant la discuţie remarca, pe bună dreptate, că în acest caz trebuie să spunem lucrurilor pe nume şi să nu vorbim de artă **sau** literatură, ci de propagandă.

TEORIE ŞI PRACTICĂ

§§

§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§

§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

Prin „teorie“ înţeleg teoria lui Marx, iar prin „practică”, practica ce transformă lumea (în sensul celei de-a unsprezecea teze asupra lui Feuerbach).

Teoria şi practica nu se află niciodată într-o unitate nemijlocită (atunci teoria şi strategia ar coincide). Tensiunea, chiar conflictul cu practica ţin de esenţa teoriei, se întemeiază pe însăşi structura ei:

1) Teoria are un caracter *anticipativ,* critic. Pe baza analizei societăţii date, teoria proiectează, *schiţează* practica posibilă. Acesta este *a priori*-ul istoric al teoriei.

2) Teoria determină *generalul în particular;* ea ridică fenomenele nemijlocite, concrete ale societăţii date la conceptul lor şi surprinde tendinţele care la nivelul practicii pot fi deviate şi blocate. în aceasta rezidă *caracterul abstract* al teoriei; ea face abstracţie de realitatea mistificată, de experienţa deformată.

Pe de altă parte, teoria are *baza ei empirică* indispensabilă:

— tendinţele şi condiţiile schimbării descifrate de ea trebuie să se manifeste în societatea dată. Cu cît această manifestare este mai puţin evidentă, cu atît teoria este mai abstractă. Dar acest caracter abstract nu transformă teoria în ideologie, în conştiinţă falsă, atît timp cit absenţa (aparentă sau faptică) a forţelor revoluţionare reale poate fi întemeiată, anticipată, derivată, – în analiza întregului social – pornind de la conceptele ei.

Relaţia tensională dintre teorie şi practică este exprimată în structura teoriei prin distincţia între *tendinţa*

Textul constituie forma revăzută şi extinsă de Marcuse a unei conferinţe pe care a ţinut-o în 1974 la Frankfurt pe Main. Apărută în volumul *Zeit-Messungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., *1975.*

fundamentală şi *contratendin- tele* dezvoltării şi anume astfel încît contratendinţele să fie *derivabile* din tendinţa fundamentală şi nu adăugate din *afară* teoriei (ca o adecvare *ex-post* la fapte), iar tendinţa fundamentală să rămînă dominantă faţă de toate contratendinţele.

Astăzi *tendinţa fundamentală* constă în dinamica internă a capitalismului care conduce la prăbuşire, *în pofida* contratendinţelor şi *în* aceste *contratendinţe,* care sînt imperialismul, neocolo- nialismul, fascismul, capitalismul monopolist şi de stat.

Absolutizarea *tendinţei de prăbuşire* ar însemna o grosolană *reificare* a conceptului lui Marx. *Şi ca tendinţă fundamentală* ea conţine *factorul subiectiv:* practica. Forţa ei revoluţionară poate fi înfrîntă şi atunci prăbuşirii capitalismului i-ar urma o stare de barbarie în care dominatia tehnică a forţelor productive ar face cu putinţă sclavia îndestulată sub un control total pe spinarea grupelor de populaţii „străine“ care flă- mînzesc.

Dialectica tendinţei fundamentale este activă nu numai în condiţiile *obiective* ale schimbării, ci şi în *subiectul* practicii transformatoare: clasa muncitoare. În ţările capitaliste cele mai dezvoltate ea nu este revoluţionară; nu numai în sensul unei *absenţe „temporare”* a conştiinţei revoluţionare, ci şi prin gradul integrării nevoilor şi aspiraţiilor, în majoritatea sa ea *nu mai este „negaţie determinată”.* Partidele ei de masă se autodefinesc ca „parti de l'Ordre” şi constată că trecerea la socialism nu se află la ordinea zilei.

De fapt atitudinea clasei muncitoare din ţările capitalismului monopolist nu mai

poate fi explicată în mod tradiţional prin absenţa conştiinţei revoluţionare, aşa încît sarcina partidului revoluţionar sau a avangardei lui să constea, în situaţia dată, în dezvoltarea de la „în sine” la „pentru sine”. Dezvoltarea conştiinţei revoluţionare este o dimensiune a existenţei sociale. Integrarea clasei muncitoare se realizează astăzi pe *baza materială* creată de capitalismul monopolist. Tocmai această bază este aceea care a transformat clasa muncitoare, şi nu numai sub raportul conştiinţei. Iar în ceea ce priveşte conştiinţa, existenţa socială este aceea care în capitalismul tîrziu îi *blochează* dezvoltarea. Ince- pînd cu epoca laissez-faire şi terminînd cu capitalismul monopolist, *tendinţa fundamentală rămîne predominantă,* clasa muncitoare rămîne subiectul transformării radicale; *dar* această clasă nu mai este *proletariatul* lui Marx, iar mobi- lurile şi scopurile practicii revoluţionare nu mai sînt cele ale perioadei anterioare.

Clasa muncitoare rămîne subiectul social al schimbării atîta timp cît reproducţia materială a întregului depinde de ea, atîta timp cît clasa dominantă care controlează producţia depinde de ea şi atîta timp cît procesul de producţie este totodată reproducţia *exploatării* ei. Insă în cadrul acestei structuri a dominaţiei (şi sub imperiul dezvoltării producţiei capitaliste însăşi) se transformă compoziţia socială şi întrebuinţarea forţei de muncă, precum şi necesităţile clasei muncitoare, aşa încît această transformare indică noi posibilităţi şi scopuri istorice ale trecerii

la socialism şi ale socialismului însuşi.

Aici amintesc doar un aspect al transformării bazei revoluţiei posibile în ţările industriale

cele mai dezvoltate: baza extinsă a exploatării şi urmările ei imediat
e

****

****
.

Participarea crescîndă a grupei *white*

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

Numărul „liber-profesioniştilor“ a scăzut de la 18% în anul 1950, la 9% în anul 1970. Creştere

(în milioane) în:	194	1968	1980
Producţia de bunuri (inclusiv agricultura)	26.3	28.9	31.6 (estimati
Prestări de servicii	25,4	51,8	67,9

6
8
0

colla
r

††
††††††††††††††††††††††† şi a muncii intelectuale la procesul de producţie şi creşterea importanţei serviciilor (extinderea continuă a sectorului terţiar al economiei) au dus la pătrunderea unor mari pături

---

Din literatura care a devenit aproape de necuprins trimit la: Stanley Aronowitz, *False Promises. The Shaping of American Workingclass Consciousness* (New York, Mc Graw Hill, 1973); Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York, Basic Books, 1971); Norman Birnbaum, *The Crisis of Industrial Society* (New York, Oxford Un. Press, 1969); Harry Bravermann, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work în the Twentieth Century* (New York, Monthly Review, 1974); Joseph M. Gillman, *Prosperity în Crisis* (Marzani and Munsell, 1965); Seymour Melman, *Pentagon Capitalism* (New York, Mc Graw Hill, 1970); *Work în America. Report to the Secretary of Ilealth, Education and Welfare* (Cambridge, **MIT** Press, 1972).

††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††
††

ale claselor de mijloc în clasa muncitoare [illegible]. Această tendinţă nu s-a manifestat ca *proletarizare.* Folosirea tot mai intensă a tehnicii şi a ştiinţei pentru sporirea productivităţii muncii a dus la o

---

Gulere albe. – *N. trad.* [illegible]

mare creştere a lumii mărfurilor şi a făcut posibilă producerea de noi necesităţi şi satisfacerea

---

Statisticile următoare sînt citate după Daniel Bell (p. 131, 133) şi *Work în America* (p. 21-22).
Muncitori şi salariaţi: în jurul lui 1850: mai puţin de 50% din populaţia activă. ,, „ ,, 1950:
,, „ de 80 % „ „ „
„ „ ,, 1970: ,, ,, de 90% „ „ „

(estimaliv)

în fabricaţie
1970 31% white collar
1975 34,5% white collar
ln interiorul grupei de blue-collar (muncitori. – N. trad.) tendinţa de a trece de la profesiuni productive, la profesiuni neproductive: reparaţii, întreţinere etc.

lor (impusă). Majoritatea din metropole a do- bîndit un standard de viaţă relativ înalt în defavoarea unui mare număr de neprivilegiaţi din ţările dependente. Rezultatul a fost şi este: predominanţa necesităţilor şi aspiraţiilor imanente sistemului; reproducerea existentului de către cei dominaţi sub controlul efectiv crescînd în toate dimensiunile existenţei, precum şi concentrarea puterii în mîinile aparatului dominant.

Următoarea constelaţie caracterizează stabilizarea preventiv-contrarevoluţionară a capitalismului tîrziu:

— satisfacerea şi dirijarea necesităţilor care conservă modul de producţie capitalist (o impusă *servitude volontaire);* punerea de acord a culturii intelectuale cu cea materială prin proliferarea ştiinţelor sistemului; filozofii care-şi interzic transcenderea critică a caracterului lor afirmativ.

— Pseudo-democratizarea în sfera consumului în condiţiile unei întăriri şi extinderi a puterii executive ;

— mobilizarea internaţională a marelui capital pentru asigurarea exploatării şi îndiguirea sau reprimarea revoltei.

Astfel, capitalismul tîrziu organizează o societate globală în care satisfacerea reală şi dirijată a nevoilor, libertatea şi supunerea, democraţia şi teroarea se însumează într-o totalitate antagonistă, totalitate în care opoziţia radicală este dispersată şi minoritară, izolată de baza ei tradiţională. Acesta este capitalismul tîrziu în faza contrarevoluţiei preventive.

Organizarea contrarevoluţiei preventive începe cu fascismul în Europa:

— reprimare teroristă a opoziţiei; lichidarea unei întregi generaţii de reprezentanţi revoluţionari ai clasei

muncitoare ;

— organizare centralizată a economiei pentru restabilirea şi expansiunea marelui capital în condiţiile încredinţării suveranităţii economice aparatului fascist;

— transformarea claselor exploatate în mase aliniate, ca populaţie privilegiată faţă de grupele „străine“, sacrificate.

După al doilea război mondial organizarea contrarevoluţiei a fost considerabil revizuită:

— reorganizare internaţională a capitalismului sub hegemonie americană;

— împărţirea lumii;

— captarea mişcărilor de eliberare radicale din lumea a treia;

— intervenţia militară, economică, tehnică a S.U.A. în străinătate; export de capital şi producţie ;

— perfecţionarea unui aparat de control şi informaţii atotcuprinzător; subordonarea populaţiei faţă de productivitatea distructivă a sistemului, dar totodată o considerabilă satisfacere a necesităţilor şi reproducerea necesităţilor care conservă sistemul la nivelul individului, ceea ce face ca, provizoriu, teroarea să nu fie necesară.

Teoria şi practica sînt confruntate cu necesitatea de a distruge această totalitate integrată şi integratoare şi de a elibera potenţialul revoluţionar existent în această societate, dar care este administrat. în această întreprindere teoria nu se poate sprijini pe o practică revoluţionară dată şi nici pe „mase”: izolarea practicii şi manipularea maselor (pînă la alinierea lor) sînt (aşa cum am încercat să arăt) urmarea şi condiţia modului de producţie capitalist, nu doar un fenomen secundar. Datorită acestui

fapt, tensiunea dintre teorie şi practică devine mai puternică decît cea inerentă în mod firesc teoriei: legătura tradiţională cu masele, aşa cum a existat în perioada prefascistă, este „suspendată“ în acest stadiu al capitalismului tîrziu.

Interpretarea marxistă a acestei izolări a teoriei de baza ei de mase este în continuare îngreuiată de reificarea, larg răspîndită, a conceptelor de condiţii subiective şi obiective ale schimbării, în special a conceptului de clasă muncitoare. Se pare că însăşi teza a unsprezecea despre Feuerbach a căzut pradă interpretării rei- ficate, ca şi cum ar exista o succesiune istorică: mai întîi, pînă la un anumit stadiu al dezvoltării, interpretare filozofică a lumii, apoi schimbare. De fapt, filozofia critică rămîne un element al schimbării (ca la Marx însuşi); iar acest element este cu atît mai important cu cît mişcarea socială considerată din punctul de vedere al trecerii la socialism este regresiv«. Totodată această mişcare regresivă este terenul pc care apar noile posibilităţi ale acestei treceri şi noile sco- puri ale praxisului: Ceea ce în teoria premono- polist.ă a lui Marx mai putea fi respins ca utopie sau ideologie, trebu ie să fie astăzi preluat de teorie. însă întrucît aceste forme calitativ diferite ale trecerii la socialism apar astăzi în societate doar drept comportamente marginal-mino- ritare sau „elitare“, includerea lor în teorie îi sporeşte acesteia caracterul abstract. Totodată, tocmai în temeiul acestei abstracţiuni, teoria rămîne deschisă pentru posibilitatea ca în cadrul practicii înseşi să se manifeste aspecte şi elemente ale teoriei care nn au fost dezvoltate pînă acum şi a căror dezvoltare ar transforma din nou teoria în ghid al practicii.

Capitalismul tîrziu a modificat raportul dintre bază şi suprastructură dar nu în direcţia unui „sfîrşit al ideologiei“, ci, dimpotrivă, în direcţia unei instituţionalizări, „încorporări“ a ideologiei în comportamentul cotidian, în funcţionarea societăţii sau a indivizilor. Uriaşa abundenţă de mărfuri, productivitatea dirijată a muncii, precum şi satisfacerea dirijată a necesităţilor mobilizează nu numai conştiinţa, ci şi structura instinctelor pentru reproducerea existentului în interiorul şi în afara sferei muncii. Socializarea represivă a conştiinţei şi a structurii instinctuale constituie astăzi o parte a *procesului* material *de reproducţie.*

Însă acelaşi proces, care prin intermediul sistemului do necesităţi impus îi integrează pe cei exploataţi în sistemul exploatării, este supus unei dinamici care ameninţă cu distrugerea această totalitate. Contradicţiile interne ale capitalismului se manifestă acut în tendin ţele care minează stabilizarea şi totod ată pun în lumină posibilităţile de eliberare care depăşesc toate conceptele tradiţionale. Ele reprezintă o variantă a teoriei clasice a prăbuşirii, variantă corespunzătoare treptei de dezvoltare economico- politică.

Saturare a pieţei în m etropole şi necesitatea unei noi acumulări constrîng capitalismul să producă pe scară lărgită mărfuri şi servi cii care reprezintă „bunuri de lux” ce depăşesc nevoile materiale şi culturale vitale, fără ca sărăcia şi mizeria să fie măcar reduse în afara populaţiilor privilegiate, capabile să plătească. Dar acest fapt arată că la nivel s o cial ti m pu l de muncă necesar pentru reproducţia forţei de muncă devine tot mai s curt (aparenţa libertăţii), fără ca

volumul total de muncă dependentă să fie redus: ea rămîne îndeletnicire pentru întreg timpul, conţinutul vieţii. Experienţa timpului de muncă irosit, nene c e sar (productiv şi necesar doar pentru modul de producţie capitalist) poate fi tot mai greu reprimată: ea stimukază nevoia „imperiului libertăţii”, care este constant produs şi negat în lumea de mărfuri a capitalismului tîrziu.

Capitalismul creează mereu necesităţi pe care nu le poate satisface: înainte de toate, nevoi a d e a des fiinţa munca exploatată ca mod de viaţă. Căci capitalismul *depinde* de reproducţia şi *intensificarea* **muncii** exploatate: bunurile de lux, imperiul capitali st al s atisfa cerii şi al plăcerii **sînt** *mărfuri* care trebuie cumpărate şi vîn- dute – valori de schimb. Astfel, capi ta li sm ul transformă imperiu**l** *libertăţii* (pe care el însuşi îl produce şi-l dezvăluie) într-un imperiu **al** *necesităţii* sale – producţia belşugului, a frumuseţii, împlinirea; munca pentru bunurile de lux devine o muncă socialmente necesară, inumană; scopul final este ratat.

Aceasta este forma contradicţiei fundamentale dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie proprie capitalismului tîrziu; ea constituie totodată schema unei *revolution impossible:* „imposibilă“ nu acolo unde ea s-ar întemeia pe mizeria materială, ci în societatea belşugului. Ea ar fi o revoluţie ce are loc într-o fază a capitalismului în care condiţiile producţiei, depăşind penuria şi represiunea, transformă necesităţi calitativ diferite în nevoi materiale şi culturale vitale.

Odată cu posibilitatea revoluţiei ca „salt calitativ“ se manifestă dialectica proprie materialismului istoric – germenele

idealist pe care îl conţine de la început. Determinarea conştiinţei de către existenţa socială se modifică: pe baza unei economii orientată spre lichidarea penuriei şi exploatării, conştiinţa emancipată ar determina existenţa socială, şi nu în primul rînd ca inteligenţă funcţională, ca raţiune ştiinţifico-tehnică, ci ca un proiect al posibilităţilor reale ale existenţei sociale. Aceasta este utopia concretă a muncii solidare pentru satisfacerea vieţii şi a ambian^i vitale – o utopie fără de care teoria lui Marx nu poate deveni ghid al practicii socialiste.

O astfel de metamorfoză a materialismului istoric în idealism social – nu al gîndirii pure, ci al muncii sociale – îşi are temeiul de posibilitate în însăşi teoria lui Marx. Un fapt istoric nou (cel puţin începînd cu anii ’60) este experienţa că acest concept al schimbării calitative nu se referă în primul rînd şi exclusiv la dezvoltarea postrevoluţionară, ci încă în capitalismul tîrziu el trebuie încorporat în practica pregătitoare pentru ca revoluţia să nu rămînă o simplă transformare cantitativă. în aceasta rezidă valoarea politică a cerinţelor şi experimentelor morale şi estetice ale noii stîngi: protecţia mediului înconjurător, comune, muncă în colectiv etc. Acestea sînt *anticipări* – anunţînd un stadiu mai avansat al radicalizării şi de aceea izolate, deformate, integrabile, uşor de reprimat. Ele reprezintă forma tîrzie a separării muncii intelectuale de cea fizică (poate începutul depăşirii ei?). În cadrul diviziunii muncii aceste forme ale contraculturii apar ca modalităţi de revoltă ideologice, moralizatoare, estetizante, elitare etc. Ca atare, ele an-

ticipează în practică forme ale muncii neînstrăinate, relaţii umane solidare şi o experienţă a trupului şi a mediului său care se sustrage societăţii valorii de schimb. Este o experienţă a materiei, şi un raport cu ea care se află dincolo de existenţa ei ca obiecte. Astfel, legătura dintre forma marfă şi gîndire este desfăcut
ă

§§
§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§§ şi o conştiinţă care percepe omul şi lucrurile într-un mod nou poate deveni factorul material al unei schimbări radicale, pe baza creată de tendinţele de dezintegrare ale capitalismului tîrziu.

Tendinţa unei baze motivaţionale noi sau extinse a revoluţiei apare într-o fază

---

§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§
§§§

istorică în care fundamentul economico-politic al capitalismului tîrziu este considerabil zdruncinat – ea constituie prin calitatea şi extinderea ei o nouă dimensiune a crizei.

Bunăstarea necesară pentru reproducţia capitalismului tîrziu este grav ameninţată de:

— inf/ajia inerentă sistemului, care readuce
sărăci
a

Vezi Alfred Sohn-Rethel, ***Geistige und körperliche*** *Arbeit,* Frankfurt, 1972

****

********************** şi ascute lupta de clasă (Anglia, Italia, Franţa);

— intensificarea concurenţei intercapitaliste şi de dificultăţile crescînde ale acumulării;

— lipsa şi exploatarea prădalnică a materiilor prime şi a surselor de energie

---

****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****
****

necesare menţinerii bunăstării materiale;

— creşterea puterii *ţărilor în curs de dezvoltare* care livrează aceste materii prime şi surse de energie – politizarea economiei lor.

Acest aspect necesită o scurtă analiză. Este simplu să plasezi centrul de greutate al potenţialului revoluţionar socialist în lumea a treia, cu toate că dezvoltarea faptică contrazice o astfel de teori
e

1973: 1,3 milioane *mai mul#* săraci **în S.U.A.** (Bureau of Statistics, citat în: *Saddeutsche Zeitung,* 6/7 Juli 1974), adică 23 milioane sub limita sărăciei **de** 4 500 $ pe an pentru o familie cu patru membri. Vezi şi Harry Bravermann, *Labor and Monopoly Capital,* în Monthly Review, July-August 1974, p. 119 şi urm.; p. **132.**

††† ††††††††††††††††††††††††. Chiar acolo unde s-au manifestat începuturi revoluţionare, această dezvoltare a condus fie spre o reprimare sîngeroasă, fie spre degradarea realizărilor socialiste. În ţări în curs de dezvoltare puternice din punct de vedere economic şi politic se manifestă tendinţa

---

†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††
†††

unei adaptări la interesele capitalismului. Pentru extinderea globală a capitalismului tîrziu, lumea a treia nu reprezintă încă o barieră de nedepăşit: contralovituri (cum ar fi scumpirea sau raţionalizarea materiilor prime indispensabile pentru capitalism) au fost pînă acum absorbite pe calea unei concentrări a forţei capitalismului (petrol – industrie chimică) sau a societăţilor multinaţionale; se poate vorbi chiar de un proces aparent invers – fostele colonii investesc tot mai mult în metropolele capitaliste, participă la tehnologia şi finanţele lor. Chiar dacă ţările producătoare de petrol ale lumii a treia dispun astăzi de o putere care le conferă un rol hotărî- tor în politica şi economia internaţională, ele joacă acest rol în sistemul existent al dominaţiei ca *newcommers* şi nu ca adversari ai lui.

Integrarea foştilor colonizaţi şi colonizatori se realizează nu numai de sus, adică prin intermediul clasei dominante în ţările în curs de dezvoltare, ci şi „de jos”, prin imigranţii care încep ca muncitori în micile întreprinderi sau cumpă- rînd mici magazine pentru a deveni treptat proprietarii unor mari firme. Marea masă a muncitorilor străini nu participă la acest proces, constituind „noul proletariat”, dar limbile străine care se răspîndesc prin mijlocirea acestei pături afectează cotidianul tradiţional al capitalismului tîrziu: colonizatorii nu mai sînt cu totul acasă, nu mai sînt doar „între ei” în propria lor ţară.

Ar fi absurd să vedem în acest proces o ameninţare din afară la adresa

---

Vezi Bill Warren, *Imperialism and capitalist Integration,* în New **Left** Review 81 (1973) şi Arghiri **Em**manuel, *Mythos of Development versus Mythos of Underdevelopment,* ***ibid.*** 85 (1974).

capitalismului; el se desfăşoară în interiorul sistemului mondial al capitalismului. Ţările în curs de dezvoltare se pot desprinde de acest sistem, pot intra în sistemul marilor puteri comuniste, pot încerca un drum propriu. Totuşi contradicţia care determină dezvoltarea critică a capitalismului nu este conflictul cu statele comuniste sau cu lumea a treia; mai curind, contradicţia *internă* dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie impune în faza actuală o economie politică care suspendă conflictul cu lumea comunistă şi cu lumea a treia.

Subminate de existenţa pactelor, mişcări şi regimuri anticapitaliste pot fi zdrobite cu uşurinţă, dacă nu au fost deja înnăbuşite de propria burghezie. Deocamdată, pericolul „din afară” nu constituie o ameninţare serioasă pentru concentrarea internaţională a capitalismului şi pentru expansiunea sa în ţările mai slabe; contradicţiile se ascut în *interiorul* lumii capitaliste.

Capitalul se constituie ca unitate antagonică globală de contradicţii care cuprinde şi ţările în curs de dezvoltare privilegiate din punct de vedere economic. Acesta este un aspect al stabilizării capitalismului tîrziu. Conflictele dintre aceste ţări în curs de dezvoltare şi metropole devin conflicte interioare ale lumii capitaliste (pentru ţările în curs de dezvoltare acest fapt poate constitui un progres faţă de stările de lucruri precapitaliste).

Forma de acumulare şi de export de capital proprie capitalismului tîrziu nu reprezintă, desigur, un fenomen nou;

astăzi, însă, dezvoltarea ei a atins un punct în care ea înrăutăţeşte într-o măsură sporită situaţia clasei muncitoare şi ansamblul economiei în metropole, în special în Statele Unite (emigrarea întreprinderilor, limitarea producţiei în regiunile unde salariul este mare, şomaj etc.). Spectrul sărăciei nu ameninţă doar (şi poate nu în primul rînd) acea parte a clasei muncitoare care, datorită organizaţiilor ei (sindicate şi partide), mai poate încă opune rezistenţă, ci şi pături largi ale claselor de mijloc care nu dispun de organizaţii economice şi politice. Totodată, spectrul sărăciei apare în cadrul unui sistem care activizează necesitatea eliberării nu numai de mizeria materială, ci şi de productivitatea care reproduce constrîn- gerea, de sclavia performanţei, de reprimarea instinctelor şi de dominarea naturii. Ca alternativă apare posibilitatea unei forme de viaţă radical diferite care cu greu poate fi inclusă în schema tradiţională a trecerii la socialism şi a socialismului însuşi.

Revolta împotriva capitalismului tîrziu tinde să *totalizeze* revendicările economico-politice în- tr-o răsturnare radicală a valorilor: scopul ei ar fi dezvoltarea socialismului ca progres de la munca înstrăinată la munca creatoare, de la dominarea naturii la cooperare, de la reprimarea simţurilor la emanciparea lor, de la raţiunea exploatatoare la cea solidară.

Teoriei i-ar reveni sarcina de a elibera aceste posibilităţi de vălul lor utopic şi de a le defini ca praxis posibil.

Astăzi praxisul schimbării radicale conţine un element antiautoritar,

eliberator: expresia *spontană,* subiectivă a revoltei care pune sub s emnul întrebării formele tradiţionale ale praxisului ca nemaifiind adecvate cu amploarea schimbării. Dar această spontaneitate, subiectivitate rămîne *ineficientă* dacă **nu** găseşte forme noi, proprii de *organizare.*

Ar fi absurd să credem că se poate lupta împotriva forţei extrem de organizate şi de concentrate a capitalismului tîrziu, fără o contraorganizare. Dar este tot atit de fără sens să credem că formele de organizare *tradiţionale* centra- list-birocratice pot fi pur şi simplu preluate; în mare măsură ele însele s-au definit ca părţi ale existentului.

Atîta timp cit nevoia eliberării şi totalitatea care se revoltă există doar fragmentar, atîta timp cît grupele revoltate nu sînt unite într-un front comun, organizarea praxisului schimbării va rămîne fragmentară, descentralizată. Structura diferită şi interesele deosebite ale grupelor izolate fac ca munca organizatorică să se concentreze asupra locurilor de muncă respective, cartiere de locuit, şcoli etc. O astfel de concentrare a lămuririi şi organizării ar putea duce într-un caz fericit la separarea de sistem a unor unităţi de producţie şi distribuţie izolate (fabrici, întreprinderi comerciale monopoliste, institute de cercetări, întreprinderi de transport), la naşterea şi răspîndirea unei autoadministrări eficiente şi în cele din urmă la incapacitatea sistemului de a funcţiona. Tocmai concentrarea integrării tehnico-economice, dependenţa reciprocă a unităţilor de producţie şi a celor de distribuţie conferă fiecărei întreprinderi

mari un înalt potenţial de dezintegrare. Capitalismul tîrziu conţine germenii unei astfel de descompWleri descentralizate.

Să facem din lipsă o virtute: absenţa unei baze de masă pentru un partid de masă radical (S.U.A.) şi caracterul reformist al partidelor de masă europene fragmentează mişcarea, dar totodată fac cu putinţă, ba chiar această contradicţie impune construirea şi dezvoltarea unor grupe de bază reale care în cursul dezvoltării pot deveni puncte de sprijin ale unirii pe scară naţională. O astfel de organizare care activizează nu numai fabricile, ci şi cartierele de locuit, cam- pus-urile tltc., ar corespunde unui concept nerei- ficat al clasei muncitoare, adică ea ar pune la baza practicii recunoaşterea unor pături largi ale claselor de mijloc şi ale intelectualităţii ca forţe potenţiale ale schimbării. Această recunoaştere este îngreuiată, dacă nu respinsă de multe grupe minoritare ale noii stingi.

Tensiunea crescută dintre teorie şi practică specifică capitalismului tîrziu precum şi orientarea în funcţie de un concept depăşit, reificat al clasei muncitoare au condus la apariţia unui fatal antiintelectualism în cadrul stîngii, la o autodemitere masochistă a intelectualilor. Acest antiintelectualism funcţionează eficient în favoarea realităţii stabilite – el reprezintă una din multiplele forme ale stabilizării şi ale liniştirii conştiinţei, ale rezistentei credinţe în autoritate, ale opacităţii faţă de noile posibilităţi ale practicii. Toate acestea

alcătuiesc un complex de inferioritate cultivat sistematic. Şi el este fatal pentru că tocmai în această perioadă caracterul pregătitor, minoritar al mişcării radicale şi formele noi ale practicii au nevoie tot mai mult de o analiză autonomă (adică nedogmatică).

Cu cît este mai mare puterea aparatului dominaţiei, cu cît este mai efectivă reproducerea lui în conştiinţa şi în structura instinctuală a celor dominaţi, cu atît practica intelectuală de lămurire şi educare devine mai importantă. Astăzi ea este încă privilegiul unei elite; dar tocmai poziţia privilegiată a intelectualilor se poate afla la originea practicii radicale. Privilegiul despre care vorbesc aici este unul al învăţării şi al cunoaşterii; el poate fi foarte bine pus în serviciul schimbării. Edificarea unei lumi de concepte care pune în lumină structura existentului şi orizontul transformării lui constituie astăzi, mai mult ca oricînd, premisa schimbării, întrucît munca teoretică impune, de asemenea, critica conceptelor marxiste reificate şi fetişizate. Această muncă transcende poziţia de clasă particulară şi domeniul particular al intelectualului: munca teoretică autonomă care se orientează după lucrul însuşi tinde în orice domeniu să devină politică, să pună sub acuzaţie existentul.

În perioadele revoluţionare şi contrarevoluţionare aportul intelectualităţii este indispensabil, însă în raport cu tendinţele totalizatoare ale dominaţiei capitalismului tîrziu el capătă o importanţă deosebită. Cînd ideologia însăşi, raţiunea însăşi devin mijloace de

dominaţie care sînt reproduse de indivizi, atunci sînt necesare o contra-psihologie, o contra-sociologie, o contra- raţiune, o contra-educaţie etc. Adică, spre deosebire de contopirea capitalistă a culturii intelectuale şi materiale, a raţiunii şi ideologiei, este valabil acum cuvîntul de ordine al eliberării muncii intelectuale pentru propria ei autonomie: intelectualitatea în opoziţie.

Această autonomie care se orientează doar în funcţie de lucrul însuşi nu poate accepta viziunea asupra lumii, limba, nevoile imediate ale unei clase particulare sau ale „maselor“ ca mijloc obligatoriu de comunicaţie, ca pe nişte criterii prestabilite ale analizei.

Date sînt doar societatea existentă şi tendinţele ei demonstrabile. Analiza critică a acestei totalităţi nu se poate opri nici în faţa clasei muncitoare; aceasta nu beneficiază de „imunitate teoretică“.

Astăzi, cînd stînga este înclinată să vorbească mai curînd despre „popor“ sau despre „mase“ decit despre clasa muncitoare (de exemplu „Power to the People
“

‡‡ ‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡‡, „Război popular în S.U.A.”) se manifestă ideea că subiectul potenţial al schimbării în capitalismul tîrziu depăşeşte clasa muncitoare formată din „blue collars” şi cuprinde pături largi ale populaţiei dependente. însă aceste

---

‡‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡
‡‡

mase constituie o unitate antagonică: pe de o parte, clasa muncitoare organizată, iar pe de altă parte populaţia care nu ia parte la procesul material al producţiei, dar depinde de dominaţia capitalului. Lămurirea politică a ultimei are astăzi o deosebită actualitate întrucît nu este vorba încă de revoluţia socialistă, de practica revoluţionară, ci de pregătirea ei, de dezvoltarea conştiinţei în vederea creării unei situaţii revoluţionare. Lămurirea politică practică are sarcina (desigur, nu nouă) de a transforma ostilitatea marii majorităţi a poporului faţă de revoluţie cel puţin în neutralitate, în cel mai bun caz în simpatie (pasivă), căci concepţia lui Marx rămîne valabilă: şi în capitalismul tîrziu revoluţia trebuie să se sprijine pe majoritatea populaţiei.

În stadiul actual practica pregătitoare poate apela la experienţa concretă a oamenilor din toate categoriile: întîlnirea nemijlocită cu capitalul are loc zilnic. Exploatarea, înşelarea, reprimarea pot fi cunoscute nu numai în fabrică sau birouri, ci şi în marile magazine, în blocul de locuit, la obţinerea imbrăcămintei etc. Iar experienţa zilnică este jocul dăunător cu risipa şi sărăcia pe care-l joacă dominaţia.

Practica politică pregătitoare poate avea în vedere indivizii şi grupele din toate păturile populaţiei. Capitalismul tîrziu creează prin to- talizarea ierarhiei lui verticale (dominaţie-do- minat) o comunitate (generalitate) a celor dominaţi în pofida şi în legătură cu interesele (nemijlocite) opuse. Conştiinţa acestei

---

Poporul la putere *(n. trad.)*

„clase generale“ poate deveni forţa schimbării radicale – sau forţa care i se opune.

Teza dezvoltării conştiinţei de clasă „din afară“, are propria ei dialectică: ea este în capitalismul tîrziu integrat şi integrator mai importantă decît Înainte. Noţiunea de „din afară“ se raportează Insă acum nu la o conştiinţă de clasă particulară (cea a proletariatului), ci la întregul populaţiei dependente, oprimate. Aceasta nu înseamnă nivelare, ci o extremă ascuţire a contradicţiilor de clasă ale capitalismului: opoziţia de clasă intre munca salariată şi capital apare ca o parte a opoziţiei generale dintre populaţia dependentă de capital şi capital. Acesta este, de asemenea, un aspect al totalizării potenţialului radical corespunzător totalizării capitalismului tîrziu. Aceasta este tendinţa dominantă şi, atîta timp cit ea există, antiteza radicală ar fi distrugerea „din interior“, autonomizarea părţilor ei.

Am schiţat mai sus formele de organizare posibile care corespund acestei tendinţe. Crearea unei baze regionale şi locale puternice ar putea progresa spre o autoadministrare solidară a instituţiilor şi comunităţilor respective; de asemenea, ea ar putea determina incercarea unei coordonări pe o scară extinsă şi conştientizarea caracterului imperios al unei acţiuni comune. Dar ca şi conceptul de „mase“, conceptul de „autoadministrare“ şi „solidaritate“ rămîn abstracte şi reificate dacă nu sînt concretizate în raport cu constelaţia capitalismului tîrziu. „Autoadministrarea“ devine o organizare revoluţionară doar atunci cînd admi- nistranţii înşişi sînt revoluţionari, adică necesităţile şi

conştiinţa lor conţin elemente care transcend sistemul; altfel, comunităţile care se autoadministrează nu sînt decît experimentare în cadrul existentului – momente ale unei pseudo- democratizări şi nu „saltul calitativ“ al socialismului. Solidaritatea poate deveni revoluţionară doar atunci cînd înainte de orice organizare şi articulare necesară se bazează pe o conştiinţă şi pe o structură instinctuală care revendică „saltul calitativ”, deci care nu mai sint prizoniere ale necesităţilor destructive ale pieţei capitaliste şi ale culturii care-i corespunde şi care de aceea au devenit disponibile pentru edificarea unei societăţi în care necesitatea plăcerii unei vieţi şi unui mediu pacificate este inclusă în însuşi procesul social productiv. O astfel de conştiinţă şi o astfel de structură instinctuală s-au manifestat ca forţă politică în 1968. Deşi de atunci reprimate, ele rămîn, chiar reprimate fiind, o potenţă radicală generată de dinamica capitalismului tîrziu.

CUPRINS

Herbert Marcuse – O biografie intelectuală, de *N. Tertulian ....* 5
Notă asupra ediţiei – N. *T.....* 83
Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric, *trad. de V. Dem. Zamfirescu ....* 85
Contribuţii la critica hedonismu lui, *trad. de S. Vieru ....* 136
Eros şi Civilizaţie (fragmente), *trad. de V. Dem. Zamfirescu* . . . .

177
Ideea de progres în lumina psih-analizei, *trad. de S. Vieru ....* 219
Agresivitatea în societatea industrială contemporană, *trad. de S. Vieru* ....
....239
Industrializare şi capitalism în opera lui Max Weber, *trad. de S. Vieru ....* 261
Omul unidimensional (fragmente), *trad. de* 1. *Herdan ....* 285

Eliberarea de societatea abundenţei, *trad. de S. Vieru*................. 430

Libertatea şi imperativele istoriei, *trad. de S. Vieru* 448
Artă şi revoluţie, *trad. de V. Dem. Zamfirescu* 465
Teorie şi practică, *trad. de V. Dem. Zamfirescu* 514

ÎN COLECŢIA «IDEI CONTEMPORANE» AU APĂRUT:

* * * Ştiinţă şi sinteză – Colocviu UNESCO
R Garaudy: Marxismul secolului XX
G. N. Volkov: Sociologia ştiinţei
L. Althusser: Citindu-l pe Marx
V. Roman: Revoluţia ştiinţifică şi tehnică. Eseuri
R Richta şi colectiv: Civilizaţia la răscruce
M. Dufrenne: Pentru om
L. Goldmann: Sociologia literaturii
P.V. Kopnin: Bazele logice ale ştiinţei
L Nikolov: Cibernetica şi economia
N. Wiener: Sînt matematician
N.N. Constantinescu: Problema contradicţiei în economia socialistă
L Hennann: Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei
A. Pelletier, J.J. Goblot: Materialismul istoric şi istoria civilizaţiilor
A. Toffler: Şocul viitorului
R. Flori an: Reflecţii asupra filozofiei marxiste
* * * Mutaţii contemporane în ştiinţă şi tehnică şi implicaţiile lor
* * * Ştiinţă, filozofie, ideologie
M. Drăgănescu: Muncă şi economie
* * * Revoluţia ştiinţifică-tehnică şi progresul
L. Seve: Marxismul şi teoria personalităţii
G. Lukacs: Ontologia existenţei sociale
* * * Revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifică-tehnică
M. McLuhan: Galaxia Gutenberg
M. Mesarovic, E. Pestei: Omenirea la răspîntie
C. Wright Mills: Imaginaţia sociologică
T. Kotarbinski: Tratat despre lucrul bine făcut
* * * Revoluţia ştiinţifică-tehnică şi modernizarea forţelor de producţie
M. Drăgănescu: Sistem şi civilizaţie
C.I. Gulian: Marxism şi structuralism
E. Bonnefous: Omul sau natura?
N. N. Constantinescu: Economia protecţiei mediului natural

I.T. Frolov: Progresul ştiinţei şi viitorul omului

Lei 16

EDITURA POLITICĂ